ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ORGANO DELL'ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI

DIRETTORE
ENRICO CASTELLI
DIRETTORE DELL'ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI

ESISTENZIALISMO CRISTIANO

SCRITTI DI

ENRICO CASTELLI - GABRIEL MARCEL
FAUSTO M. BONGIOANNI - VITO A. BELLEZZA - LUIGI
PAREYSON - TEODORICO MORETTI COSTANZI - LUIGI COPPO
ÉMILE BRÉHIER

Et
plantas oleam
non te vivente
feracem

EDITORIA LIVIANA PADOVA 1949

Stampato in Italia - Printed in Italy

Successori Penada Stampatori S. p. A. - Padova

Enrico Castelli

LA SEDUZIONE DELL' INCONTROVERTIBILE E LA STORIA

I.

Quando si parla di crisi, generalmente si ha presente il fenomeno di dissoluzione di un determinato processo e si connette la dissoluzione del processo con la formazione di un nuovo processo che scaturisce dalla dissoluzione in parola.

Una crisi è possibile concepirla diversamente? Certo, una crisi concepita diversamente è difficilmente individuabile. In altri termini, la *risoluzione* è un carattere congenito della crisi; una crisi che non si risolve non è una crisi.

Una crisi perenne non è che un ordinamento: quello, se non altro, che scaturisce da un insieme caotico, quando questo insieme viene individuato come modo di essere.

Ora, questo carattere risolutivo, dal quale noi non possiamo prescindere se parliamo di crisi, questo carattere che è, infine, l'elemento di speranza congiunto a quello di depressione e di disperazione, che primo si affaccia nel fenomeno della crisi, questo elemento risolutivo, oggi non si riesce a determinarlo. C'è chi dice: « molte aurore debbono ancora sorgere... » ma certe frasi hanno un significato soltanto quando c'è una analogia precisa. Se questo è un tramonto, è certo che l'aurora deve sorgere; ma se questo non è un tramonto...? Chi dice che sia un tramonto? Chi è che fa coincidere un determinato processo (il processo della scienza e della tecnica conseguente) col progresso? Se si pone l'equazione: scienza eguale progresso, la crisi sarà una malattia della scienza, ma una malattia non mortale, anzi una malattia che respinge i germi che la scienza aveva portato con sè. Ma questa equazione è gratuita, gratuita come l'altra: « ad ogni tramonto segue un'aurora ».

Certo, ad ogni tramonto segue un'aurora, quando si suppone un perdurare del mondo, la stabilità di un ciclo di vita terrestre, etc., ma anche questo supporre è gratuito. Non possiamo illuderci e non lo dobbiamo. Il progresso scientifico presenta innumerevoli aspetti, ognuno dei quali, preso nella sua finitezza, contiene una nota paradisiaca: la medicina serve per la malattia, il meccanismo serve per raggiungere una velocità maggiore, e via discorrendo. Tutto è bene, per la finalità verso la quale è orientata una data scienza; altrimenti non sarebbe scienza. Tutto corrisponde allo scopo prefisso. Se questo corrispondere allo scopo prefisso significa progresso, è certo che la scienza è un progresso. Ed è anche certo che noi non possiamo rinunciare a quell'insieme di mezzi che ci permettono di realizzare certi fini, ma non è meno certo che l'insieme di queste tecniche ci immette nel mondo della contraddizione.

Vincere la malattia per preparare la malattia di domani, tale è la formula che esprime meglio i tentativi grandiosi dello sforzo scientifico odierno. Tutto è per l'*oggi*; questo concentramento nell'oggi per salvare l'oggi, prepara il disastro di domani. Il rimedio eroico, che uccide il germe che non era ancora ribelle, prepara la mostruosità di domani. Gli scienziati lo sanno, ma non sanno che cosa fare per domani e non lo possono sapere, perchè tanto più noi tendiamo a una determinata finalità, con uno sforzo scientifico veramente grandioso, tanto più apriamo il nuovo mondo, di cui ignoriamo assolutamente lo sviluppo.

In altre parole, la scienza, orientata verso la modifica profonda di una realtà così come a noi si presenta, ha in sè le caratteristiche di una mostruosità, cioè di qualche cosa il cui significato non si arriva a comprendere. Si può fare molto, ma non, sembra, tentare di creare un nuovo mondo. Quella scienza che aspira alla disintegrazione atomica è una scienza destinata a distruggere. Gli sforzi per raggiungere un risultato così grandioso come quello della disintegrazione atomica, sono giustificati da un' aspirazione: ottenere un insieme di fenomeni circoscritti in un dato campo. Ma questa aspirazione non è una vera certezza. Quindi una certa scienza non è altro che una fantasia ed una fantasia morbosa, aggiungiamo, perchè è quella che tenta l'ignoto per intensificare l'emozione presente.

Quando si dice *progresso*, si intende dire accrescimento; ma siccome per noi oggi l'accrescimento non è altro che l'intensificazione dell'istante, dobbiamo concludere che tutto il progresso scientifico gravita verso il potenziamento della giornata e non verso la prepa-

razione di una esperienza storica, con un andamento che ci permetta di vedere nel futuro.

Se io *oggi*, stando seduto presso il mio tavolo di lavoro, posso comunicare in America, in Cina, ovunque, in pochi minuti e riceverne risposta; se posso, con un determinato mezzo fornito dalla tecnica, recarmi in qualunque parte della terra in poche ore (e forse domani in tempo ancora minore); se posso paralizzare un dato processo biologico, distruggere un tessuto, etc., evidentemente ho raggiunto un risultato indiscutibile: quello di essere un riassunto della storia di un uomo.

Ma è progredire *riassumere*? Questo l'interrogativo. Se tutto il nostro ideale si esaurisce nella puntualità di una esperienza di vita, tale per cui riusciamo a vivere tutto ora, tutto quello che nel mondo di ieri avrebbe richiesto anni, allora dobbiamo concludere di aver realizzato la nostra aspirazione, o di essere molto vicini a questa realizzazione. Ma c'è un errore nell'aspirazione. Noi aspiriamo a intensificare la nostra vita in tale modo, ma non aspiriamo affatto a rinunciare a tutto quello che la civiltà ha lentamente accumulato. Questo è il dramma. Noi non riusciamo a mettere da parte la nostalgia di una sera, quella nostalgia che nell'« Infinito » di Leopardi trapela, risonanza di una voce nella « profondissima quiete » e accostamento di « interminati spazi » ai « sovrumani silenzi ».

Nella storia, le vite riassunte sono vite che lasciano cadere il senso nostalgico che l'esperienza di una civiltà millenaria aveva accumulato. Non solo: quell'arte che esprimeva tutta una passione per una determinata forma e che impegnava l'artista per un tempo che comportava una durata considerevole, sembra scartata e sopraffatta dall'arte del colpo d'occhio. Artificio, risponderanno coloro che non rinunciano all'arte. Può darsi. Anzi, aggiungiamo, certamente; ma in una vita riassunta il volto della Gioconda non parla, non ha significato. Abbiamo bisogno di ben altro, di qualche cosa di molto più intenso, per poterlo assimilare in quella giornata dove abbiamo concentrato un'esperienza ricchissima di possibilità.

Tutto l'impressionismo ha la sua ragion d'essere in questo riassunto biografico che la scienza così detta progredita ha creato. Se vogliamo discutere si può discutere all'infinito. Se gli artisti dicono: c'era dell'impressionismo anche ieri, noi possiamo rispondere: indiscutibile, ma sono discorsi che in fondo non hanno senso, perchè lo impressionismo di ieri e l'espressionismo susseguente erano di altra natura e comunque il risultato di quella determinata arte non era quello attuale. Noi, impegnati all'emozione fulminea che nasce e

muore dopo poco, perchè un'altra deve nascere e morire subito, perchè non c'è posto, non c'è tempo, siamo attratti dallo *stupefacente*. Essere stupefatti è un modo di essere riassunti, ridotti ad una puntualizzazione, sommatoria di tutte le esperienze, che ha sentore di morte. In questo concentrato di possibilità, anche l'arte dev'essere un fotogramma, od avere le caratteristiche di un fotogramma.

Che cosa significa progresso, quando il risultato è quello presente? Quando tutto quello che è realizzato esige delle perdite gravissime, tanto da chiederci se domani sarà ancora possibile dare un significato alla lirica del dolce stil novo?

Crisi. Ma perchè chiamare crisi ciò che ha tutte le caratteristiche della catastrofe? Domani? Domani — si risponde — può essere tutto differente, ma a una condizione: che questo mondo si sia liberato della scienza che lo sta minando. Se non c'è questa irrimediabile disfatta, la perdita di quegli elementi che costituivano la ricchezza del passato sarà tale da non lasciar dubbi sulla tenebrosità della nuova aurora.

Affidarsi alla ricerca scientifica per orientarsi nel mondo di una esperienza che dispone di una tecnica gigantesca, vuol dire credere che tutti i risultati ottenuti da una civiltà che aveva potenziato il caso di coscienza (basando il rapporto sociale sul rispetto dell'altrui sensibilità) non hanno ragione d'essere vera e propria, perchè il loro essere di certo non è scaturito da un processo scientifico. E allora perchè parlare di risoluzione di crisi, quando non possiamo parlare altro che di intensificazione del processo dissolutorio, e quindi di catastrofe? Obiettare: perchè parlarne? significa accettare la disfatta e compiacersene. Possiamo anche rispondere che ne parliamo proprio perchè parlarne è ancora il modo di espiare una colpa, attraverso la risonanza del sentimento nostalgico che il mondo di ieri aveva in qualche modo potenziato. C'è una nostalgia che rivela un'altra nostalgia e questa un'altra ancora, quella del mondo perduto fin dal principio, quella per cui l'umanità non si sente a suo agio in questo mondo e gli uomini, ad un istante della loro convulsa giornata, provano nel loro intimo il desiderio di una vita che li liberi per sempre da questo inferno.

II.

Si può dire che il credere al progresso scientifico e alla scienza in generale sia il risultato di una tendenza verso l'ineluttabile. Infatti, scienza e ineluttabilità sono, alla radice, la stessa cosa: quando raggiungiamo la conoscenza, che viene dichiarata *scienza*, ci trovia-

mo in condizioni di non poter negare ciò che si afferma. « E' così » — si dice — « è dimostrabile », si aggiunge; vale a dire: è incontrovertibile. La seduzione dell'incontrovertibilità è un fatto. Quando riusciamo a mettere l'avversario o l'amico con le spalle al muro, proviamo una soddisfazione profonda. Le spalle al muro sono il risultato di un procedimento che non lascia alternativa. Abbiamo dimostrato che l'altro ha torto. Ebbene, è tutto quello che desideriamo, avere ragione, essere dalla parte del sapere, poichè essere dalla parte del sapere è sapere di essere nel vero, si dice.

Che cosa può obiettare l'avversario? Se obietta qualche cosa si contraddice. E' inchiodato, non aveva alternativa di sorta. Abbiamo dimostrato una volta per tutte che sarebbe caduto in contraddizione se si fosse ribellato al nostro ragionamento. Queste le voci intime che traducono il sentimento profondo della seduzione dell'incontrovertibile.

L'incontrovertibile è un'aspirazione alla quale l'umanità non rinuncia. Quando viene tradotto in un ragionamento, che poi nel suo complesso viene definito giusto, molti muoiono per questa incontrovertibilità o lasciano morire le persone più care.

Il sentimento dell'ineluttabilità, che è in definitiva il sentimento della necessità, ci pone davanti a una alternativa: cedere a questo sentimento o non cedere. Perchè non è detto che l'umanità, sebbene tentata e sedotta dalla necessità schiacciante, ceda sempre. E' una grande tentazione. Così grande che, ripeto, chi non cede sembra quasi un folle. Vale a dire, tutta l'umanità aspira ai giudizi necessari e universali, e chi trasgredisce, chi si oppone a questa aspirazione, si ribella, sembra un essere fuori del mondo umano, un essere che deve essere isolato, un pazzo.

D'altra parte tutti, in una data ora, tradiscono l'aspirazione profonda di un sapere che diventa scienza. La contraddizione è un momento dell'esistenza. La consequenziarietà un altro. Se la consequenziarietà, che traduce l'aspirazione verso l'ideale, è quasi un comando che impone un certo costume, la contraddizione è l'aspirazione a cambiar costume, a rinnovarsi, a far sì che l'individuo non sia quell'essere che tende all'eguaglianza con l'altro individuo e questo con l'altro ancora, così da perdere l'individualità, per uniformarsi a un tipo unico.

Ciò non di meno, la seduzione dell'universale è sempre dominante. Se noi analizziamo la vita di un uomo, per quante contraddizioni vi possiamo riscontrare, dobbiamo concludere che, nel suo complesso, la capricciosità del suo operare è minima, di fronte alla

presunta ed effettiva consequenziarietà. In definitiva si agisce sempre, quasi sempre, secondo massime che hanno la pretesa di massime universali.

Quando riconosciamo un'azione come esclusivamente nostra, vuol dire che è qualche cosa che solo noi possiamo compiere; e quando sappiamo che la legge vieta quella azione e la condanna, nell'intimo profondo del nostro animo pensiamo: se altri si trovasse nelle mie stesse condizioni precise, farebbe quello che faccio io.

E' difficile che l' opera non abbia un aspetto di universalità nella coscienza di colui che la compie. L'arbitrarietà pura viene condannata dall'individuo che arbitrariamente agisce, appena l'individuo tenta di rendersi conto della sua arbitrarietà. Il rendersene conto, il conteggiarla, l'arbitrarietà, fa sì che essa si snaturi e rientri nel complesso di azioni che sono compiute appunto da tutti quelli in quelle date condizioni, etc.

Insomma, la seduzione del necessario, dell'universale, preme, avvince, circoscrive l'opera dell'individuo. Una fenomenologia illustra questo in modo inequivocabile.

La storia dell'umanità è la storia del peccato.

Lo sanno gli storici, che cercano affannosamente una ragion sufficiente delle varie azioni che hanno caratterizzato i fenomeni di una epoca e fanno coincidere la ragion sufficiente con la *convenienza*, quasi che solo una ragion sufficiente sia conveniente e lo sconveniente di un'azione che non abbia una ragion sufficiente sia tale da respingere come assurdo lo sconveniente. Il peccato dello storicismo è questo e gli storici, in un modo o nell'altro, cadono quasi tutti in questo peccato. Narrare senza prender posizione è molto difficile. Un racconto dell'avvenimento senza la precisazione delle cause determinanti l'avvenimento, non si trova. Lo storico è colui che vuol capire, che presenta gli avvenimenti perchè si capiscano, cioè siano riducibili a quel criterio di universalità che poi coincide con quello della convenienza. Sedotti più degli altri dai giudizi universali e necessari, non esitano a presentare gli eventi secondo un piano significativo, dicono, inconsapevolmente spinti dall'equazione di *significato* e *necessità*.

Solo ciò che rientra nell'ambito del necessario, dell'incontrovertibile, ha significato? Forse è vero proprio il contrario: insignificante è il necessario e l'ineluttabile, significante è proprio l'opzione, quell'opzione che presenta la possibilità dello sconveniente di fronte al conveniente.

Che significato ha dedurre necessariamente qualche cosa da qualche cosa d'altro che lo ha preceduto? Se ha un significato, altro non è che quello del risalire da una deduzione all'altra fino all'origine, a quella fonte prima che ha portato alla sequenza. Così, per esempio, se un teorema matematico ha un senso, lo ha proprio per quella ineluttabilità di deduzione che fa sì che sia sempre possibile risalire dall'una all'altra deduzione, sino al postulato che giustifica tutto il processo. Ma quel postulato non è più un processo di deduzioni: quel postulato è attinto immediatamente. Si tratta di assumerlo o non assumerlo. E quando si vuol concludere: è impossibile non assumerlo, cioè è necessitante la sua assunzione, si parla di una necessità che non è la necessità del processo deduttivo che ha portato al teorema X o Y; si parla di qualche cosa d'altro, di una *immediatezza*. E perchè far coincidere l'immediatezza con la necessità, quando l'immediatezza non è il conveniente, ma la situazione in cui l'individuo si trova di fronte ad un dato che si manifesta come alcunchè di vitale per l'individuo stesso, ma non stringente (costringente)?

Far coincidere la vitalità con la costrizione è un risultato della seduzione della necessità logica. La vitalità può certo essere costringente, ma che sia costretta alla costringenza non è provato nè provabile, perchè tutta la storia sembra essere la proclamazione continua del diritto alla inconseguenza, e solo la presunzione dello storico può ridurre la inconseguenza alla consequenziarietà. Solo chi considera l'avvenimento come l'organismo di un tutto organizzato, può credere di rintracciare le innervature di questo organismo con gli altri organismi che costituiscono l'insieme degli avvenimenti di un ordine sociale. Questo l'errore più grave, per la comprensione che fa coincidere il comprendere con l'universale.

Comprendere è universalizzare? Perchè, se è universalizzare, non c'è via d'uscita: tutto si deve ridurre al necessario, all'universalità logica, che ha la sua traduzione nell'evento storico, nel conveniente. Ma se comprendere non fosse poi solo universalizzare, ma fosse qualcosa d'altro, qualcosa, anzi, che non si può universalizzare, allora tutto quello che viene presentato come storia dell'umanità non sarebbe che il falso quadro di una deformazione demoniaca degli eventi umani. Allora si dovrebbe concludere che lo storico è sempre il traditore dell'epoca che esamina e il traditore più pericoloso, perchè nolente o volente presenta la sua analisi come un quadro di avvertimento per il futuro. E' certo che il pianto, di cui l'umanità è ricca, e il sorriso, che non manca, non sono riducibili a sconvenienza o convenienza, non sono logicamente necessari, anche se il qua-

dro, con un ragionamento circoscritto, porta come sua logica conseguenza: non c'era altro da fare, piangere o ridere.

Per capire un pianto bisogna avvicinarsi molto a colui che piange, e non c'è ragionamento che indichi il percorso da seguire per l'approssimazione massima. Ma colui che volesse capire il pianto ragionandoci sopra, finirebbe col mettere insieme delle proposizioni senza significato, interessanti certo per l'immensa insipienza che tali proposizioni contengono. C'è un'insipienza che interessa per il mistero che racchiude; perchè porta alla domanda: come è possibile? è sincera? o c'è una dissimulazione nascosta? (1).

Tutto l'equivoco della scienza appare manifesto di fronte ai sentimenti che non trovano posto nella scienza stessa. E la scienza lo sa, però non rinuncia ad aggiungere: io di questo contrasto vi dò la dottrina.

E una dottrina è stata data. C'è una teoria dell'arte e c'è una teoria dei fatti psichici. C'è una estetica e una psicologia, come c'è un'etica e una sociologia. Ma in conclusione queste dottrine vengono a costituire un insieme di strumenti, utili o dannosi, a seconda dell'abilità degli individui che se ne sanno valere. L'umanità nel complesso non se ne serve. Sono strumenti nelle mani di pochi dotti. I più ignorano persino l'esistenza di una dottrina del genere.

III.

Analizzare l'avvenimento storico si può in due modi: o sistemando l'avvenimento stesso in un quadro che lo lega ad altri avvenimenti (in modo da essere come un aggettivo in una proposizione ricca di espressione, di cui il soggetto si perde nel passato e la conclusione si rimanda al futuro), o analizzando l'avvenimento come si analizza una lirica, inseparabile dall'autore e dal tempo in cui l'autore pensò e visse, un prodotto d'arte e, come tale, svincolato dal suo tempo. Due modi di concepire l'evento storico, due modi profondamente in contrasto, anche se la considerazione della inseparabilità della lirica dall'epoca in cui fu scritta può far credere che sia un inquadrare

(1) In un recente e notevole studio sulla *Puissance du moi*, Louis Lavelle giustamente rileva: « La sincérité et la dissimulation sont deux contraires: non point comme on le croit, parce-que l'une montre et l'autre cache, que l'une dit le vrai et l'autre le faux, mais parce-que l'une s'engage et que l'autre est le refus de l'engagement. Pour l'une il n'y a pas une parole, pas une action qui ne compte, et l'autre voudrait les faire compter pour autrui alors qu'elles ne comptent intérieurement pour rien » (pag. 278).

molto simile a quello del primo modo di interpretare la storia. Perchè un verso non è disgiungibile dalla tonalità e neppure dalla durata. In un verso noi cerchiamo un'impressione che esprime un momento di emotività che attinge l'universale, proprio perchè si dice: *tutti*, in qualche istante della loro vita, vibrano in questo modo.

Ma è un universale di natura diversa, quello del *tutti*, di natura diversa da quell'universale che la sequenza logica ci dà (e dall'universale del concetto) e che serve a mettere con le spalle al muro l'avversario, quando è ridotto all'ultima conseguenza (l'universale implicito nell'ineluttabilità logica) (2).

Non si nega che la seduzione della necessità sia poi in fondo la seduzione dell'universale; ma la seduzione della necessità logica mette in luce, quando è circoscritta a se stessa, l'universale nella sua vuotaggine, cioè l'universale privo di un contenuto, l'impossibilità di un processo concettuale (di un ritmo rigoroso) non già l'impossibilità della rivolta spirituale (un'affermazione d'esistenza) (3). E il grido: sì, non posso replicare, ma io non credo a quello che tu dici, tu non mi persuadi, è proprio il grido di colui che sente (senza rendersene ragione esplicita), sente che c'è un altro *universale* al di là della sistemazione logica dei concetti.

E questo altro universale è proprio un universale che non esitiamo a definire *esistenziale*.

Per *non morire* l'umanità combatte. Per non morire per sempre. Perchè morire *ora* non importa, ma morire domani importa. Il *domani* è il sacro, o per lo meno ne è un aspetto. Si può rinunciare al-

---

(2) Quando si dice: un concetto è universale e necessario, non intendiamo dire: è ineluttabile. O per lo meno, se non sottintendiamo la *ineluttabilità*, a questa non si attribuisce il carattere della *costrizione*.

L'universale che scaturisce dal processo logico (date le premesse ne segue che...; vale a dire: si deve riconoscere che questo è... etc. perchè altrimenti sarebbe violato il principio di contraddizione, etc.) è invece un universale *costringente* (l'inevitabilità della stringenza logica). Comporta cioè un assenso. L'assenso non implica necessariamente una persuasione.

Essere persuasi non è essere costretti ad assentire, sebbene essere costretti all'assenso possa essere un buon motivo (non una ragione sufficiente) per persuadersi. Persuadersi di qualcosa o di qualcuno. E' persuadersi di qualcuno che ci impegna e che decide del nostro destino.

(3) Scrive l'Aquinate: « Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei » (S. TOMMASO, *Comm. in Metaph.*, l. VIII, lect. 17). E sulla contraddizione e la consequenziarietà Pascal, come sempre acutamente, osserva: « Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité » (*Pensées*, n. 384), dopo aver premesso: « ... plusieures choses certaines sont contredites; plusieures fausses passent sans contradiction ».

l'oggi, ma non si può rinunciare al futuro. E tutta la storia dell'umanità, che un'analisi logica potrebbe far credere essere la storia dell'oggi, un'analisi più profonda dimostra invece non essere che una storia del sacro profanato più o meno, ma del sacro, anche quando sembra essere la storia della lotta per la proprietà o per l'appropriarsi qualche cosa. Perchè un'analisi esistenziale mette in luce che il senso della proprietà è lo stesso senso del diritto, senso cioè di un *eterno* e senso di un *accrescimento di esistenza*, nel desiderio di avere di più, per essere di più.

Avere di più per essere di più può portare alla strage. Ha portato al conflitto, porterà domani a un nuovo conflitto, ma chi volesse soltanto considerare l'umanità *homo homini lupus* per questo motivo, sbaglierebbe. Lupo all'uomo è l'uomo, ma il senso ultimo di questo non è da ricercarsi nel bestiale, ma nell'angelicato caduto.

L'aver di più per essere di più e non trovare i mezzi appropriati per realizzare l'impulso vitale, senza uccidere la vitalità dell'altro. Colpa, gravissima colpa, che in una concezione cristiana del mondo non può essere evitata se non attraverso la Grazia. Ma concludere, da questa colpa, che la storia non è che la storia degli interessi in senso lato e che l'umanità altro non è che l'impulso verso l'accrescimento del benessere economico, vuol dire osservare il fatto storico soltanto dall'esterno, non rendersi conto del più profondo momento esistenziale che testimonia sempre una sola certezza: quella di esistere per sempre.

La storia della logica non è la storia degli avvenimenti umani. Certo. Non è la storia degli avvenimenti umani perchè la storia della logica è tutta nel rapporto di consequenziarietà, e quindi si può dire come per la matematica: non c'è storia di una logica, come non c'è storia di una matematica. E' data una volta per sempre, anche se i matematici sono distanziati nel tempo. E se vogliamo chiamarla storia, questa della logica, noi dobbiamo concludere che altro non è che la storia del limite di una determinata pensabilità.

Invece la storia dell'umanità è la storia dell'universale esistenziale, cioè di quel senso dell'eterno che può produrre un'alterazione profonda sulla valutazione del contingente, una deformazione sul significato dell'avere qui; dell'*avere* per *essere*. Deformazione che ribadisce, pertanto, una ineluttabilità, quella dell'impossibilità di non pensare e di non essere più. Solo che, tra questa *ineluttabilità* e l'altra, quella derivata dal processo logico, c'è un abisso. Perchè quella derivata dal processo logico è l'ineluttabilità o incontrovertibilità strutturale, che ci costringe nostro malgrado a dire: è indiscutibile;

mentre l'altra esclude il « nostro malgrado », cioè esclude la *costrizione*, pur essendo ineluttabile.

Due ineluttabilità: quella del processo logico e quella dell'elemento esistenziale. La prima inerisce alla scienza e a tutto il suo processo. La seconda è estranea ad ogni processo scientifico, ed è in un certo senso sconcertante (1).

Ma se l'analisi dei fatti storici tien conto soltanto della ineluttabilità inerente al processo logico, il fattore dell'avvenimento storico è un *mal-fattore*. Non si può concludere diversamente: e l'*homo homini lupus* è l'ultima parola dello storico.

Una storia umana che non sia una storia del senso della immortalità, deformato in mille modi, ma sempre senso di un essere per sempre, non è che la storia dei desideri impuri e della lotta che porta alla distruzione.

---

(1) « De ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur impossibile aliter se habere » (S. TOMMASO, *Summa theol.*, P. II, Q. I, Art. IV). Che quello che si sa possa essere altrimenti, ma che quello che *esiste* debba esistere necessariamente così come esiste, la scienza non può dire. Constatare un evento non è arguire: non poteva essere che così. Possiamo dire che è *sconcertante* in opposizione al *ragionevole*, anche se il ragionevole riconosce poi inevitabile lo sconcertante.

Kant aveva osservato nella *Crit. della ragion pura* che « l'esperienza ci informa di quello che esiste, ma non dice che ciò che esiste deve esistere precisamente nel modo che esiste e non diversamente; è per questo che l'esperienza non dà la vera *universalità*, e la ragione che aspira avidamente a questo genere di conoscenza è più irritata che soddisfatta dell'esperienza ». L'osservazione di Kant è acuta, ma può la ragione essere irritata? Non sembra. Anche nel caso di *mirum*, non ha significato attribuirlo alla ragione. Per la ragione non c'è *mirum*.

Il principio di Aristotele: il necessario non comporta convinzione, enunciato nella Metafisica e riaffermato nell'Etica nicomachea, non è stato attaccato dalla critica kantiana.

Sconcertante, l'esperienza, per il processo razionale, perchè per intendere l'esperienza stessa bisogna in qualche modo assumerla come elemento indispensabile all'intendimento. « Capito? » significa: al di là di ciò che la ragione ti presenta come incontrovertibile, ti sei impegnato, con la tua esistenza?

Gabriel Marcel

ONTOLOGIE ET AXIOLOGIE
ESQUISSE D' UNE INTERPRÉTATION EXISTENTIALISTE

Il y a eu une époque de l'histoire de la philosophie — une époque qui n'est pas tellement ancienne — où il était presque de rigueur d'opposer les philosophies de l'être aux philosophies de la liberté. Cette distinction domine notamment une pensée come celle de Renouvier, tout au moins dans la mesure où celui-ci identifie l'être et la chose. On la relève sous une forme d'ailleurs assez différente chez le Bergson de l'*Evolution Créatrice*. On trouve en effet certainement chez lui cette conviction que le sort de la liberté est lié au fond à celui d'une philosophie du devenir qui brise les cadres rigides d'une métaphysique centrée sur l'être, à la façon des grandes philosophies grecques. Quant aux philosophies de la valeur, à supposer qu'elles puissent être ramenées à l'unité, ce qui est d'ailleurs fort douteux, elles occupent entre les doctrines de l'être et celles de la liberté une place intermédiaire qui n'est pas toujours facile à déterminer. Tantôt elles se situent à l'extrême pointe d'un idéalisme qui prolonge au fond les spéculations d'un Fichte — c'est certainement le cas chez un Rickert ou un Windelband — tantôt, et à une date plus récente, elles se développent dans le sillage de Nietzsche; mais d'une façon générale, il semble bien qu'elles se relient chez les contemporains plutôt à une conception dynamique de l'esprit qu'à une ontologie traditionnelle.

Il faut d'ailleurs marquer aussitôt que cette première tentative de repérage soulève de graves objections. Il est infiniment douteux qu'il soit légitime d'identifier l'être de l'ontologie traditionnelle et la chose que Renouvier, après Kant, oppose à la personne; et je suis convaincu d'autre part que l'image tracée par Bergson des philosophies de l'être n'en présente qu'une traduction assez déformante. D'une façon générale, je doute fort qu'on puisse accepter aujourd'hui l'identification de l'être et du statique. Et je ne suis pas sûr non plus

du tout qu'une philosophie du devenir, en admettant que ce mot ait un sens, soit vraiment susceptible de sauvegarder la liberté. Sans doute, au surplus, le Bergson des *Deux Sources* — le Bergson qui déclarait à un de mes amis que toute sa philosophie serait à refaire — a-t-il entrevu qu'il existe une éternité de vie qui ne se confond pas avec l'éternité glacée et abstraite de l'Idée pure.

Quoi qu'il en soit, nous sommes parvenus, j'en suis profondément convaincu, à un stade de l'histoire où la pensée de cette opposition de la philosophie de l'être et de la philosophie de la liberté ne peut plus être valablement maintenue. Elle reparaît cependant, semble-t-il, bien que sous une forme tout à fait renouvelée, dans une pensée comme celle de Sartre. Par un virement, que je suis fortement tenté de juger frauduleux, l'auteur de l'*Etre et le Néant* prétend faire passer du côté de la liberté l'indice absolu qui était naguère conféré à l'être; ceci est d'ailleurs d'autant plus paradoxal que cette liberté à laquelle l'homme est « condamné » (c'est là, on le sait, une expression qui revient constamment dans ses ouvrages) est liée à la conscience qui n'est elle-même qu'un défaut, un néant embusqué au coeur de l'être; mais c'est par ce néant que la liberté vient au monde, et que surgissent avec elle ces valeurs en lesquelles prennent corps les projets fondamentaux par lesquels chacun de nous se définit et s'affirme. Mon objet n'est pas ici de critiquer directement cette philosophie, bien que je sois appelé par la suite à définir plus d'une fois mon attitude en opposition avec celle qui s'y exprime; je me bornerai pour l'instant à dire qu'elle me paraît ressusciter dans un langage le plus souvent gerien l'épiphénoménisme du XIX siècle, et qu'il est après tout singulier de voir une pensée rejoindre par le long détour de l'hégélianisme et des philosophies de l'existence une conception de l'être en soi qui correspond au degré inférieur de la dialectique hégélienne. J'ai dit ailleurs que l'existentialisme se présente au fond ici et peut-être toujours comme un de ces tunnels hélicoïdaux de la ligne du Gothard, à la sortie desquels le voyageur se retrouve soit bien au-dessus, soit bien au-dessous, du secteur précedemment parcouru.

Je voudrais maintenant tenter de montrer comment il me semble qu'être et valeur peuvent s'articuler pour une pensée qui prend soin en toutes circostances d'assurer ses attaches ou ses prises phénoménologiques.

Je ne crois pas à vrai dire qu'on puisse espérer *définir* l'être à proprement parler, car il trascende nécessairement le discours par lequel on prétendrait le cerner, comme l'ont vu d'ailleurs les grands

scolastiques après Aristote. Si donc dans ce qui suis j'ai l'air de proposer des définitions de l'être, ce ne seront là à mes propres yeux que des approches; en cela je reste résolument fidèle à la méthode que j'ai préconisée lorsque j'ai écrit naguère *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*: c'est là encore aujourd'hui à mes yeux un des textes où j'ai formulé le plus distinctement ma pensée.

J'ai usé naguère à plusieurs reprises du terme de plénitude pour faire comprendre ce qu'il convient d'entendre, ou plutôt de viser, par le mot être, là où il est pris substantivement. Mais ce terme de plénitude ne saurait bien entendu être pris dans son acception en quelque sorte matérielle; quand j'ai dit que l'opposition du plein et du vide me semblait devoir prendre en métaphysique la place de l'opposition traditionnelle de l'un et du multiple, je visais par là *l'expérience* du plein et *l'expérience* du vide. Soyons ici tout de suite aussi concrets que possible: si nous nous référons à l'expérience vécue qui importe seule, ou devrait seule importer pour le philosophe, nous verrons que ma vie peut me sembler *vide* bien qu'elle soit *occupée*, c'est-à-dire remplie matériellement par une foule de besognes qui ne me laissent pas le temps de respirer. Mais pourquoi me paraît-elle vide, sinon parce que je n'arrive pas à mettre *mon coeur* dans ces tâches qui en apparence m'absorbent? On dirait vraiment que je suis ailleurs: mais où suis-je? nulle part en vérité; je sais seulement que je ne suis pas *à* ce que je fais, que je ne suis pas *dans* ce que je fais. Inversement, un contemplatif qui passe son existence à méditer ou à prier pourra apparaître à ceux qui le considèrent du dehors dans une perspective toute pragmatique, come ayant une existence étrangement vide; mais c'est là un effet d'optique, et même en réalité un mirage, s'il est vrai que cette existence s'éprouve elle-même comme plénitude. Une multitude d'expériences permettraient de concrétiser ce que je viens de dire. Il y a des époques de notre vie où le monde nous semble sonner creux, il peut en être ainsi par exemple à la suite d'une déception, lorsque notre confiance a été trompée. C'est comme si brusquement le monde lui-même se vidait de sa substance. Bien de misanthropies n'ont pas d'autre origine: songeons par exemple au *Timon* de Shakespeare. C'est ce qui m'a permis d'écrire que l'être est ce qui résiste à la dissolution critique. Il y a là un point sur lequel il me paraît extrêmement important d'insister, et qui suffirait à différencier une philosophie comme celle à laquelle je souscris personnellement des conceptions ontologiques traditionnelles. La catégorie de l'épreuve est fondamentale à tous les niveaux, même et surtout sur le plan métaphysique. Il importe d'ail-

leurs au plus haut point de la descolariser, si l'on peut dire, c'est-à-dire de ne pas l'imaginer comme inventée par je ne sais quel magister, je ne sais quel pédant soucieux d'établir des cotes ou de donner des rangs. Ce n'est certes pas cette représentation que John Keats avait en vue lorsque dans une lettre fameuse, et bien souvent citée par Charles Du Bos, il définissait le monde comme « la vallée où se forment les âmes ». Sans doute une analyse phénoménologique de l'épreuve serait-elle nécessaire ici pour permettre de comprendre en quel sens l'être lui-même peut devenir *enjeu*; et peut-être conviendrait-il d'abord d'élucider la différence profonde qui sépara l'occasion de l'épreuve.

L'occasion s'offre à moi du dehors; je peux d'ailleurs la saisir ou au contraire la laisser échapper. J'ai eu, et peut-être ai-je manqué, l'occasion de recontrer tel poète ou tel musicien que j'admire. Mais précisément parce que l'occasion est extérieure, elle ne peut pas être par elle-même transformante; en tant que simple occasion, elle me laisse en somme tel que j'étais avant qu'elle se présentât. Il semble donc au premier abord qu'il faille la regarder comme indifférente. Il pourra toutefois se fair que par la suite je me reproche d'avoir laissé échapper cette occasion (de recontrer Claudel ou d'aller en Grèce). Je ne regrette pas seulement de l'avoir manquée, je me le reproche. Peut-être ai-je craint la fatigue ou la dépense que représenterait ce voyage en Grèce; peut-être ai-je été intimidé par la personnalité de Claudel, ou ai-je eu peur de ne pas faire bonne figure devant lui. Je m'accuse aujourd'hui de m'être laissé paralyser par cette crainte. Et du même coup cette occasion manquée m'apparaît rétrospectivement comme épreuve, en ce qu'elle m'a contraint en quelque sorte de me démasquer, ou tout au moins de me montrer à moi même la place que tiennent dans ma vie la peur de la fatigue ou de la dépense, ou encore la timidité. Je ne m'arrête plus ici à la considération de l'occasion comme donnée extérieure; peu importe en fait cette extériorité; une circonstance en elle-même peut-être fortuite s'est incorporée au registre de ma vie personnelle elle-même; c'est dans sa référence à ce registre qu'elle se présente comme épreuve — ce qui ne veut pas do tout nécessairement dire, je le répète, que quelqu'un du dehors, quelque puissance d'en-haut, l'ait machinée comme un examinateur compose un test.

Prenons maintenant un autre exemple. Voilà un être extraordinairement actif et qui n'a cessé de se dépenser de mille manières; le voilà immobilisé pour des mois ou des années par une coxalgie. Supposons qu'un ecclésiastique, animé d'ailleurs des meilleures in-

tentions, vienne l'inviter à considérer cette maladie comme une épreuve: il y a toutes les raisons de penser qu'il ne provoquera chez le malade qu'indignation et révolte. Ceci s'explique et même se justifie: il est vraiment trop facile en principe pour l'ecclésiastique en question de tenir au chevet du malade ces propos édifiants et stéréotypés: quelle qualité a-t-il pour parler ainsi? A-t-il reçu les confidences du Très-Haut? Bien plus, ne risque-t-il pas de compromettre Dieu lui-même par la façon dont il semble se croire admis dans ses conseils, et aussi par l'image qu'il tend à imposer à l'esprit: celle d'un Dieu qui serait un pédant, un cuistre? La situation se modifiera déjà quelque peu si ce prêtre est en mesure de dire: « j'ai moi-même jadis subi une épreuve analogue à celle que vous avez à supporter à présent ». A condition bien entendu que nulle complaisance à soi-même, nulle satisfaction de soi ne se laisse percevoir, il se peut qu'il joue ici un rôle bienfaisant en introduisant le malade dans ce qu'il faut bien appeler la zone du « nous ». « Vous n'êtes pas seul; j'ai été, je suis avec vous; j'ai été assisté: vous le serez aussi ». Ici c'est véritablement un témoignage qu'apporte l'ecclésiastique, non point du tout une phrase pieuse extraite de quelque poudreux florilège. De ce point du vue il devient licite de dire: « ce mal est vraiment une épreuve, il porte en soi cette vertu possible, puisque je puis attester en avoir fait moi-même l'expérience; ne vous révoltez donc pas; si vous savez vous montrer patient, vous serez assisté à votre tour ». Tout serait perdu au contraire si, mettant l'accent sur l'effort de volonté qu'il a eu lui-même à fournir, il paraissait en somme s'en vanter et le proposer en exemple: il risquerait en effet de se faire répondre: « Vous avez beaucoup de chance d'avoir à votre service cette volonté athlétique, ces dons de gymnaste moral: je n'ai rien de tel à ma disposition: bonsoir ». Mais dans le cas le plus favorable, l'ecclésiastique — disons tout simplement le visiteur — fait office de médiateur entre le malade et lui même; il lui facilite indirectement l'opération en elle-même très délicate qui consiste à transférer la maladie du registre des accidents ou des choses à celui de la vie personnelle, c'est-à-dire au fond à l'adopter — à peu près comme on prend à sa charge un orphelin qu'on a trouvé sur le pas de sa porte; à partir du moment où il est adopté, on cesse de le considérer comme un étranger, comme un fardeau; l'être que j'ai adopté est véritablement devenu moi-même: ses difficultés sont mes difficultés, sa peine est *la mienne*; il a cessé d'être un importun contre qui je maugrée et que je voudrais pouvoir chasser de chez moi. Je conviens d'ailleurs que tout cela est difficile à penser, plus difficile encore à réaliser; mais

l'expérience est là pour nous montrer que cette transformation, que cette transmutation est possible, et que toute adoption authentique présente les caractères d'une greffe.

Bien d'autres exemples devraient être donnés, entre autres celui du deuil, de la perte de l'être aime. Il y a là un domaine dans lequel j'ai tenté mainte incursion, soit dans mes écrits philosophiques, soit dans mon théâtre; j'ai toujours eu le sentiment de me livrer là à une véritable exploration. Les philosophes purs se sont généralement détournés de ces problèmes avec un dédain qui me paraît assez inhumain; les moralistes, les consolateurs de métier à la façon de Sénèque se sont trop souvent satisfaits de phrases creuses. En réalité, tout est ici à découvrir; et je pense qu'il n'y a pas de tâche plus essentielle en présence de l'inimaginable somme de détresses personnelles qui c'est accumulée à la surface de la terre depuis quelques décades. Mais ici il faut prévoir une objection qui implique une méconnaissance radicale de tout ce que je viens de dire.

Peut-être en effet me dira-t-on: « Au fond il s'agit uniquement de voir comment nous pouvons prendre en face du deuil, de la souffrance ou de la déception, une attitude compatible avec les exigences de la vie. Mais toute cette recherche ne saurait intéresser le philosophe, le métaphysicien en tant quel tel ».

Mais quand on parle d'attitude, de *simple* attitude, on se donne en quelque sorte un sujet doué d'une certaine plasticité — en face d'une réalité de fait qu'on suppose donnée une fois pour toutes. On concevra ainsi par exemple la mort de l'enfant que je pleure comme un fait en soi auquel rien ne peut être changé, mais devant lequel il s'agit pour moi d'adopter une attitude de résignation ou d'espérance. Or, je me demande justement si cette façon de poser les données n'est pas foncièrement vicieuse. Le rôle de l'épreuve paraît consister à transformer non seulement mon attitude, mais ma relation vivante à ce fait, et par conséquent à opérer sur celui-ci une véritable transmutation — en sorte qu'au lieu de m'hypnotiser sur l'image intolérable d'un moribond perpétuel, j'arriverai peut-être à recréer pour moi une présence vivante et stimulatrice. Il faudrait d'ailleurs préciser ici et nuancer à l'extrême, et en particulier écarter l'idée dangereuse d'après laquelle l'épreuve pourrait donner lieu à une technique come celle des *christians scientists*: j'aperçois là pour mon compte une déformation très redoutable d'une idée vraie, mais qu'il est difficile de maintenir dans sa pureté.

Pouvons-nous maintenant passer directement de cette sphère à celle, métaphysique, de l'être proprement dit? Comment peut jouer

ici ce que j'ai appelé l'expérience de plénitude? Il me semble bien que sur le plan de la réflexion pure nous devons pouvoir retrouver ici ce qui n'était encore qu'épreuve au plan de la vie immédiatement vécue — et que l'être ne peut être, je ne dis pas à proprement parler saisi — ce mot me semblerait ici impropre — mais évoqué qu'à partir d'une sorte de purification ou de lustration préalable. C'est la voie que j'ai tenté de suivre très rapidement dans la communication que j'adressai au Congrès International de 1937 sur le métaproblématique. Permettez-moi d'en rappeler ici les étapes essentielles.

Il m'est loisible à tout moment de me détacher suffisamment de ma propre vie pour la regarder comme une succession de tirages au sort. Un certain nombre de ces tirages au sort ont déjà eu lieu. Je constate que tels et tels numéros me sont déjà échus; ce qui me permet de dire que j'ai eu telle chance, telle malchance. D'autres numéros doivent encore sortir; j'ignore d'ailleurs absolument jusqu'à quand cette sorte de tombola se prolongera. Pourrai-je aller en Suède l'an prochain? Un Homme de Dieu et le *Chemin de Crête* seront-ils joués? tout cela est problématique; dès l'instant où j'ai été admis à participer à cette loterie — et cette participation a commencé le jour de ma naissance, et même de ma conception — un billet m'a été délivré sur lequel figure une sentence de mort: le lieu, la date et le comment de l'exécution sont en blanc. A considérer les choses de plus près, je les vois se compliquer sous mes yeux, et cela presque à l'infini. Tout d'abord ces chances et ces malchances dans le passé s'entrepénètrent; d'autre part la façon même dont il m'a été donné d'accueillir les tirages successifs — révolte ou résignation, gratitude ou indifférence — peut m'apparaître elle-même comme un lot. Plus profondément, cependant, je ne *reçois* qu'à condition d'*être* au préalable. Mais je répugne, au moins de prime abord, à traiter non seulement mon être mais le fait même d'être moi, comme reçu. Quoi qu'il en soit, je ne puis espérer tracer une ligne de démarcation précise entre ma nature et les dons ou les épreuves qui m'ont été dispensés, je ne sais pas du reste par qui. Et même, y a-t-il vraiment quelqu'un pour tirer cette tombola? Je l'ignore, et je ne suis même pas sûr pouvoir donner un sens précis à cette question. Il y a là un sujet de nouvelle ou de roman pour un émule de Kafka. Une seule assurance demeure immuable au milieu de ces nuées: je mourrai. Ma mort est non problématique, ce qui ne veut d'ailleurs pas nécessairement dire qu'elle soit pour moi objet de pré-connaissance intuitive; rien n'est moins sûr, et en tous cas moins universel. Je ne conclurai pas non plus de là, à la façon de Heidegger, que je suis livré à la

mort, ou destiné à la mort. Disons si vous voulez qu'une inquiétude profonde métaphysique pèse sur la préposition que je devrais employer pour définir mon rapport à ma mort. Suis-je *en vue* de ma mort? Suis-je *malgré* ma mort à venir? c'est ce qui ne semble pas pouvoir être établi *a priori*. On pourrait même se demander si nous ne sommes pas ici au point central de ma liberté dans ma condition, et s'il ne m'appartient pas en propre de définir moi-même, mieux vaudrait peut-être dire de décréter le rapport qui lie ce que je suis ou veux être à cette mort non-problématique en elle-même, mais problématique dans son *comment*. Ce qui est tout à fait certain, et ce qui doit retenir notre attention, c'est que cette non-problématicité de ma mort, si elle devient pour moi foyer d'obsession, peut non seulement retirer pour moi toute saveur à la vie, mais convertir le monde en une çambre de torture. Dès le moment où j'éprouve ma vie — la vie que j'ai encore à vivre — comme simple répit, elle risque de me paraitre dérisoire. Qu'est-ce au surplus que j'aurai encore le temps de connaitre et d'apprecier, en regard de tout ce qui sûrement echappera à mes prises? Bien plus, pourquoi me donner la peine d'acquérir des biens et des connaissances qui ne me survivront pas? Ainsi va se constituer peu a peu ce que j'ai appelé un métaproblématique, non de l'être, mais du *n'être plus*, qui est une véritable systématique du désespoir, les raisons de désespérer proliférant autour de moi comme des herbes folles. De ce point de vue j'en viendrai, en réfléchissant sur cette situation, à formuler un dilemme: si je continue malgré tout à vivre, c'est ou bien mécaniquement, aveuglement, parce que je n'ai pas compris en son tréfond le sort qui est le mien; ou bien en vertu d'une sorte d'assurance inexprimable: peut-être pourait-on dire qu'elle consiste à pressentir qu'il y a quelque chose qui n'a pas à tenir compte de ma mort, et que c'est à cause de cela que je persiste à vivre. Est-ce una simple illusion qui ne résisterait pas à un regard suffisamment lucide? C'est ce dont je ne suis pas encore en état de décider. Il demeure vrai que le désespoir absolu reste pour moi de façon permanente une tentation dont il n'est donné qu'à la liberté de triompher. Mais cette liberté elle-même est-elle un lot? Chose étrange, je ne puis la concevoir ainsi que dans la mesure où je ne l'exerce pas, et par conséquent où je la dénature, car son essence est de s'exercer, de n'être qu'en s'exerçant. En pénétrant ainsi plus avant à lumière de la réflexion, je suis amené à reconnaître que ce n'est pas par elle-même que la mort peut détenir ce pouvoir de fascination pétrifiante, mais seulement parce que ma liberté le lui confère. Entre ma mort et ma liberté se découvre donc à moi une

tension singulière, une étrange polarité. Il faut absolument qu'il en soit ainsi; car en aucun sens ma mort ne peut être regardée comme une donnée, non pas seulement parce qu'elle est à venir, mais parce qu'elle présente un caractère singulier qui ne m'autorise pas à la traiter comme un évènement parmi d'autres évènements. Ici je dépasse quelque peu les vues que j'avais exposées dans ma communication de 1937. L'évènement se produit pour quelqu'un, et devient aussitôt objet d'histoire possible; il n'est évènement que par cette commutation. Or ma mort, en tant qu'elle est ou sera ma mort, n'est pas et ne peut être pour moi *la mort de quelqu'un*; elle ne devient pour moi *mort de quelqu'un* que dans la mesure où je me retire de moi pour me considérer du dehors; il est tout à fait clair que je peux adopter cette position de retrait par rapport à mon propre corps, et regarder celui-ci comme une certaine machine qui ne fonctionne plus aussi bien que naguère, et qui un jour ne fonctionnera plus du tout: elle sera alors jetée au rebut. Mais lorsque je parle ainsi de mon corps, j'ai beau dire que c'est bien de mon corps, de moi qu'il s'agit, je cesse d'éprouver ce corps comme mien, je me projette de toute façon au de là de lui. La vérité est que j'ignore absolument la façon dont moi je puis être ou non affecté par cette dislocation de l'appareil. Peut-être me dira-t-on: vous ressuscitez ici un vieil et intenable dualisme; vous vous traitez vous-même, ou vous traitez votre moi comme substance pensante et indépendante des contingences organiques. — Il n'en est rien. Je ne songe nullement à traiter ce moi que je suis comme objet, et *a fortiori* comme une chose pensante irréductible à la *res extensa*. Je me borne à reconnaître que la mort dont je parle, sur laquelle je disserte, n'est aucunement et ne peut être aucunement ma propre mort; et si je dis que celle-ci présente un caractère de transcendance, ce n'est pas seulement au sens dévalué qu'on donne aujourd'hui communément à ce mot, c'est en ce qu'elle est irréductible à tout ce que je puis en dire. Je pourrais dire d'elle en dernière analyse ce que je disais de Dieu dans mon *Journal Métaphysique*: quand nous parlons de Lui, ce n'est en fin de compte pas de Lui que nous parlons. On est ainsi conduit à reconnaître qu'un être qui est par essence en rapport avec sa mort, ce rapport étant d'ailleurs essentiellement ambigu et objectivement indéterminable, doit, s'il réfléchit sa situation, s'apparaître, comme engagé dans le mystère de l'être. Peut-être n'est-il pas inutile de creuser ici plus profondément encore.

Si mon corps, ou ma vie, était pour moi un simple avoir, une possession, je ne pourrais pas ne pas traiter ce corps ou cette vie

comme quelque chose qui peut être purement et simplement perdu ou détruit. Mais un avoir (ou une possession) quelconque ne se réfère-t-il pas inévitablement à un type de réalité qui ne peut pas sans déchéanche ou sans contradiction s'assimiler lui-même à un avoir ou à une possession? On pourrait au surplus se demander si l'avoir ou si la possession ne suppose pas l'existence d'un être incarné; j'avoue en effet ne pas apercevoir comment des mots pourraient garder une signification pour un être absolument désincarné. Mais cette remarque suffit évidemment à montrer qu'être incarné, cela ne veut pas et ne peut pas vouloir dire avoir un corps: cette expression, en dernière analyse, n'a pas de sens. Mais, et c'est en cela que consiste peut-être la singularité essentielle de notre condition, il nous est possible d'une façon seconde d'assimiler à un *avoir* ce qui est en réalité une façon d'*être*, et c'est pour cela que nous nous imaginerions pouvoir disposer de notre corps, comme on dispose d'un instrument ou d'une habitation; ce qui cependant, à une réflexion plus profonde, apparaît comme un non-sens.

Je noterai en passant qu'il serait vraisemblablement illégitime de voir dans l'argumentation qui précède l'amorce d'une preuve de l'indépendance ou de l'immortalité de l'âme: car, raisonner ainsi, ce serait convertir l'âme en chose, l'objectiver d'une façon illicite.

J'ai usé à l'instant du terme mystère de l'être. Je ne voudrais pas revenir longuement sur la distinction que j'ai formulée à de nombreuses reprises entre problème et mystère. Je rappelle simplement que le problème porte toujours sur des données que je peux me rendre extérieures à moi-même, et par conséquent disposer, au moins idéalement, devant moi — au lieu qu'un mystére est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est pensable que comme une sphère ou la distinction de l'en-moi et du devant-moi perd sa signification et sa valeur initiale. Ceci entraîne des conséquences presque infinies, avant tout peut-être en ce qui concerne mon appartenance au réel. Celle-ci est de l'ordre du mystère, en effet; elle ne peut se problématiser que dans la mesure où une réflexion *primaire* vient altérer, durcir, pervertir les relations en fin de compte inexplorables qui me constituent tel que je suis. C'est ce que j'ai tenté d'établir en particulier pour la famille. Je me permettrai de citer ici un passage d'*Homo Viator* qui permet, je crois, de saisir aussi concrètement que possible l'idée que je cherche à traduire ici. « On est en général frappé de l'extraordinaire indigence des déve-
« loppements philosophiques auxquels la famille a donné lieu. Je
« me rappelle du reste personnellement la répugnance que j'éprou-

« vais, lorsque j'étais professeur de lycée, à faire une leçon sur cette « question. Inévitablement le philosophe est tenté de fuir dans la « sociologie, de s'évader dans des considérations plus ou moins hy« pothétiques sur le matriarcat par exemple. C'est qu'en réalité la « famille est en quelque sorte trop proche de nous pour qu'il nous « soit facile de la percevoir. Nous sommes tous plus ou moins atteints « de presbytie mentale. Seul, ou à peu près seul, le grand romancier, « anglo-saxon ou russe plutôt que français d'ailleurs, arrive à at« teindre par le détour de la fiction cette réalité objectivement in« saisissable qu'est la famille. En elle se réalise cette coïncidence du « tout proche et de l'infiniment lointain qui est caractéristique des « mystères quels qu'ils soient, serait-ce même des mystères religieux.

« D'une part, lorsque je parle de ma famille, j'évoque primiti« vement par ce mot une certaine figure, une certaine constellation, « dont enfant j'admets spontanément que je constitue le centre; ne « suis-je pas le point de mire de ces regards chargés d'une sollicitu« de qui tantôt m'attendrit, tantôt m'accable et m'excède, regards dont « aucune nuance ne m'échappe, car toutes trahissent des intentions « qui me semblent viser ma personne, et il en est de même de ces « inflexions qui passent de la douceur à la sévérité, de la persuasion « à la menace. C'est seulement peu à peu que je discernerai les rap« ports qui lient ces êtres entre eux; je découvrirai ainsi que chacun « a sa vie propre, ses relations inviolables avec tous les autres, et « aussi que je suis pour certains d'entre eux un objet de préoccupa« tion dont ils s'entretiennent hors de ma présence; je ne recueille « donc qu'une traduction altérée, une adaptation à mon usage per« sonnel des pensées et des sentiments que j'éveille en ces êtres dont « une face seulement, toujours la même, est tournée vers moi. A par« tir de ce moment, tout se complique étrangement; des rapports nou« veaux se créent entre eux et moi: si je me suis aperçu qu'ils se ca« chent de moi, comment ne serai-je pas exposé à la tentation de me « cacher d'eux à mon tour? Mais du même coup, d'étranges reliefs « s'accusent dans ma vie personnelle, elle se *vallonne*, elle se *cloison« ne aussi*. Le paysage simple et parfait de mes premières années se « complique et s'assombrit. Ma famille s'éloigne de moi, tout en res« tant aussi proche, aussi moi-même que possible: écartèlement ? « disons plutôt traumatisation, la moins cicatrisable qui soit. Ce n'est « pas tout, ce n'est même que le commencement. Sous les mots abs« traits de paternité, de filiation, je suis insensiblement amené à en« trevoir des réalités occultes et interdites qui me donnent le vertige; « elles m'attirent: mais parce qu'elles m'attirent, parce que je croi-

« rais commettre un sacrilège en cédant à cette attraction, je me dé-
« tourne d'elles; je viendrai à comprendre, à tout le moins, que bien
« loin d'être doté d'une existence absolue, je *suis*, sans l'avoir initia-
« lement voulu ou soupçonné, j'*incarne* la réponse au double appel que
« des êtres se sont jeté dans l'inconnu, et que sans s'en douter ils
« on lancé au delà d'eux-mêmes, à une puissance incompréhensible
« qui ne s'exprime qu'en donnant la vie. Je *suis* cette réponse d'a-
« bord informe, mais qui peu à peu, à mesure qu'elle s'articulera, se
« connaîtra elle-même comme réponse et comme jugement; oui, je
« suis irrésistiblement conduit à faire cette découverte que je porte
« moi-même un jugement, par le fait que je suis *qui* je suis, sur ceux
« qui m'ont introduit dans l'être; et du même coup, une infinité de
« rapports nouveaux se créent entre eux et moi ».

« D'autre part, il me faut bien reconnaître que derrière cette zo-
« ne éclairée et si réduite que j'appelle ma famille s'étendent à l'infi-
« ni des ramifications qu'en droit tout au moins je peux suivre inlas-
« sablement; en droit seulement: car en fait très rapidement une
« obscurité impénétrable enveloppe cet "amont„ de moi-même et
« m'interdit de l'explorer. C'en est assez cependant pour que, suivant
« ce fil ombilical de mes antécédents temporels, je voie se former
« devant moi et pourtant en arrière de ma vie un réseau indéfini
« qui, à la limite, serait peut être coextensif au genre humain lui-
« même; ma famille, ou plutôt ma lignée, c'est la succession des mo-
« dalités historiques selon lesquelles le génie humain s'est individua-
« lisé jusqu'à devenir l'être singulier que je suis. Tout ce qu'il m'est
« possible de reconnaître dans cette croissante et grandiose indéter-
« mination, c'est que tous ces inconnus qui s'étagent entre moi et les
« impensables origines, quelles qu'elles puissent être, ne sont pas
« de simples causes dont je serais l'effet ou le produit; ces termes
« de cause et d'effet n'offrent sans doute ici aucun sens; entre mes
« ascendants et moi, il doit exister une relation infiniment plus obs-
« cure et plus intime, j'ai part à eux comme ils ont part à moi — dans
« l'invisible; ils me sont, je leur suis — consubstantiels. »

« Par cet ensemble inextricable de rapports et de pressentiments
« se définit le mystère familial où je suis engagé par le fait même
« que je suis: à l'articulation d'une structure dont je ne discerne que
« les premiers linéaments, d'un sentiment qui module entre l'intime
« et le métaphysique — et du serment consenti ou refusé par lequel
« je suis appelé à faire mien le voeu diffus qui est comme le centre
« de fomentation magique de mon existence personnelle. Tel est mon

« site, à moi créature jetée en ce tumulte, telle est mon insertion en « ce monde impénétrable. »

On pourrait maintenant montrer comment sous nos yeux la famille peut dégénérer, et cela par exemple dans la mesure où d'une part, chez les parents, un utilitarisme calculateur et mesquin tend à se substituer à une confiance généreuse dans les forces de la vie, et où l'esprit malthusien gagne du terrain; dans la mesure d'autre part où, chez les enfants, la piété filiale tend a faire place à une sorte d'indifférence ironique et parfois ricanante, quand ce n'est pas à un dédain excédé ou à une impatience haineuse. Certes le mystère persiste à l'arrière-plan, mais il est de moins en moins appréhendé au niveau de la conscience distincte; celle-ci, par l'intermédiaire des techniciens, s'évertue à inventer des procédés qui permettent de plus en plus d'assimiler la transmission de la vie à un simple phénomène relevant au moins en droit des pratiques de laboratoire.

J'ai insisté longuement sur cet exemple parce qu'il me paraît présenter une importance à la fois humaine et métaphysique de premier ordre. Il est infiniment probable que l'appauvrissement du sens ontologique chez les contemporains est lié pour une part à l'affaiblissement de l'institution familiale, come il est lié d'autre part à une fonctionnarisation croissante, celle-ci impliquant, comme l'a admirablement montré Gustave Thibon, deux processus en apparence inverses, mais qui en réalité coïncident, à savoir une étatisation et une atomisation de plus en plus radicales.

Je me rends compte de ce qu'il peut y avoir de surprenant, et aux yeux de certains peut-être de scandaleux dans le fait d'évoquer des considérations de ce genre au cours d'une recherche qui porte sur l'être, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus méthaphysique. Mais je pense d'autre part qu'on ne saurait s'inscrire trop résolûment en faux contre une certaine prétention de traiter le problème méthaphysique en faisant aussi complètement abstraction que possible du donné vécu. Je suis persuadé qu'une des tâches essentielles du philosophe consiste à marquer en chaque occasion que l'exigence et les présupposés ontologiques se réfractent en quelque sorte à travers toutes les stratifications de l'expérience humaine.

L'ensemble des observations qui précèdent doit, il me semble, permettre de comprendre ou tout au moins d'entrevoir ce que signifiait la phrase jetée dans *Etre et Avoir*, et qui devait donner lieu plus tard à de multiples développements: « L'être comme lieu de la fidélité ». Il est trop clair que par fidélité on vise non point seulement

un attachement personnel quel qu'il soit, mais une véritable dimension métaphysique.

Quelles sont maintenant les incidences d'une semblable position sur la notion même de valeur?

Le propre de la valeur est d'assumer une certaine fonction par rapport à la vie et comme de lui apposer son sceau; elle seule peut en somme sacrer ou consacrer notre existence. Mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'est qu'à condition de jouer effectivement ce rôle, c'est-à- dire de s'incarner. Toutefois cette formule est encore dangereusement ambigüe. Que signifie en effet ici le mot être? Lorsque nous disons: « La valeur n'*est* qu'à condition... » visons-nous par là une existence en soi ou une existence pour nous? Il s'agit précisément de savoir si cette opposition de l'en-soi et du pour-moi (ou, ce qui revient au même, du pour-soi) peut être ici effectivement maintenue. Prenons un exemple concret: la justice en tant que valeur. J'affirme la justice, non pas comme existence, mais comme une exigence absolue; je constate en même temps que la justice est chaque jour et presque partout foulée aux pieds. Mon affirmation de la justice comme valeur ne présente un sens, une réalité quelconque que dans la mesure où je m'efforce moi-même d'être juste, et où, là où j'ai manqué à la justice, je suis capable de le reconnaître et de m'en repentir. Maintenant, sera-t-on en droit de prétendre qu'en instituant ainsi un lien essentiel entre cette exigence de justice posée comme absolu ou universel et ma propre conduite, je confère à cette exigence un caractère de subjectivité? Sûrement non: *c'est exactement l'inverse qui est vrai.* C'est pour autant que je m'efforce pour mon propre compte, et si imparfaitement que ce puisse être, de faire droit à cette exigence dans me rapport avec autrui que je lui confère l'objectivité. Autrement je reste dans le mensonge. Et je suis ainsi amené à soupçonner que mensonge et subjectivité ne font qu'un. Celui qui préconise la justice dans les mots sans s'appliquer à la traduire en actes se livre à un jeu verbal dont il est dupe et dont il se grise. Mais en dernière analyse, c'est toujours contre la complaisance à soi-même que la valeur a à se constituer et à s'affirmer. C'est en cela d'ailleurs que la valeur est aussi et fondamentalement courage, et que nous pouvons utilement remonter à l'acception que les écrivains du XVII siécle, et Corneille en particulier, conféraient à ce mot. Il est curieux de noter entre parenthèses à quel point le mot valeureux est tombé en désuétude chez les contemporains: Gide est ici la seule et unique exception.

Mais de ce point de vue, il convient de prendre garde à la relation qui doit être reconnue entre valeur et liberté; je crois en effet qu'ici une grave méprise risque de se produire. Dans une philosophie comme celle de J. P. Sartre, la valeur présuppose le choix; la valeur est choisie, elle est commandée par une option. Mais en réalité il semble bien que ce soit la valeur qui commande l'option, et non inversement; une option qui n'impliquerait aucune conscience préalable de la valeur s'effectuerait au hasard, au petit bonheur; ce ne serait pas une option authentique. Seulement il faut ajouter aussitôt que la valeur ne peut jouer ce rôle qu'à condition d'être reconnue et de prendre corps en moi. Mais cette incarnation ne saurait elle-même aucunement être assimilée à une option. Ceci me paraît très facile à mettre en lumière. Prenons l'exemple d'un jeune Français qui, par patriotisme, a sous l'occupation passé la frontière pyrénéenne pour aller combattre dans les forces libres. Il est bien clair que son acte, avec l'option qu'il suppose, a été commandé par l'attachement à une valeur, et que cette valeur est une valeur incarnée; ce n'est pas l'idée de patrie en général, ni du devoir patriotique; je ne suis même par sûr à la vérité que le mot idée convienne ici exactement. On se rapproche bien plus de la vérité, quoiqu'on ait l'air de verser dans la rhétorique, en parlant ici d'un appel de la France: il faudrait d'ailleurs réfléchir sur ce que ces mots peuvent signifier au juste. Mais ne disons pas que sa liberté a créé pour lui la valeur France. Cette valeur s'est imposée à lui; nous allons à l'encontre de son expérience en disant qu'il l'a créé pour lui-même. Ce qui est vrai, c'est que cette valeur s'affirme sans doute d'autant plus qu'il a davantage sacrifié pour elle; et on pourrait dire qu'elle se nourrit des actes mêmes qu'il accomplit pour elle et des souffrances endurées. J' ajouterai que dans une civilisation digne de ce nom les valeurs sont comme en suspens dans l'atmosphère spirituelle dans laquelle un être humain est appelé à croître. Certes ces valeurs ne sons telles qu'à condition d'être intériorisées et reconnues; il serait contraire à toute raison d'imaginer qu'elles s'imposent d'une façon objective et physique; mais ce processus d'intériorisation et d'assomption n'est qu'un aspect, et d'ailleurs à certains égards le plus important, de ce que nous appelons la croissance spirituelle. Seulement c'est en langage de participation et non d'option que ce processus doit être pensé et décrit; nous retrouvons d'ailleurs ici ce que j'ai dit plus haut sur l'être comme mystère en tant qu'il transcende l'opposition courante de l'en-moi et du hors-de-moi, comme aussi d'ailleurs de l'en-soi et du pour-soi.

Il suit de là, semble-t-il, qu'une axiologie qui ne s'incarne pas dans l'ontologie est en fin de compte une axiologie de mensonge, qui, aux valeurs authentiques, tend à substituer des pseudo-valeurs, c'est -à-dire des valeurs fabriquées. Un des plus graves sujets d'anxiété que nous propose le monde contemporain, c'est sans doute la substitution de valeurs fabriquées aux valeurs authentiques liées à notre condition, qui tend à s'opérer sous nos yeux dans tous les domaines. Deux questions se posent aussitôt ici; la première est de savoir si cette condition humaine peut être traitée comme une donnée permanente, où si elle ne présenterait pas au contraire un certain caractère de mutabilité foncière. La seconde question porte sur la nature du rapport qui lie cette condition aux valeurs elles-mêmes.

Sur le premier point, je serais porté quant à moi à dire que les substructures métaphysiques de l'être humain étant ce qu'elles sont, et se trouvant dans une très large mesure soustraites aux prises de ce qu'on appelle notre liberté, c'est probablement une illusion de croire que notre condition puisse être véritablement transformée, et qu'elle recèle des possibilités dont l'histoire ne présente aucunement l'analogue. C'est qu'en effet celle-ci nous offre le spectacle de nombreuses civilisations qui sont parvenues à un point trés élevé de perfection, et qui, après une période de déclin, se sont plus ou moins complètement effondrées. Il me paraît peu conforme aux vraisemblances d'imaginer que les progrès foudroyants de la technique soient appelés à faire surgir un type de civilisation non seulement entièrement neuf, ce qui est possible, mais sans commune mesure avec les types antérieurs, et permettant à l'homme d'accéder à on ne sait quelle perfection encore insoupçonnée. Je crois qu'on peut laisser de côté la thèse d'après la quelle une théorie philosophique ou sociale telle que le marxisme présenterait une valeur transformante: elle me paraît psychologiquement plus intenable encore que la précédente, et il me semble que l'expérience en ait déjà fait justice, au lieu que là où il s'agit de techniques entièrement nouvelles, il y a place, en fait plutôt qu'en droit, pour un certain espoir indéterminé. Seulement ici comme partout ailleurs, la réflexion est tenue de procéder à un travail de comptabilité, et de se demander à quel prix ces perfectionnements techniques on été obtenus et pourront l'être à l'avenir. Il y a peut-être des raisons de redouter que le prix à payer ne soit terriblement élevé, et que ce soit tout simplement l'intégrité même de l'être humain. De toutes façons, si ce changement d'existence est appelé à rendre l'homme insensible aux valeurs qui ont toujours été et sont encore les nôtres, je n'hésite pas à penser que ceci repré-

sente une mutilation qui ne saurait être compensée, sur quelque plan que ce soit.

Il faudrait maintenant passer à l'examen de la seconde question et se demander comment peut être conçu le rapport entre notre condition et les valeurs que nous avons à reconnaître. La question est très difficile, et c'est la source de cette difficulté qu'il faut d'abord déceler. Ceci n'est d'ailleurs possible que par cette réflexion du second degré à laquelle m'a toujours paru revenir le rôle qu'on a si souvent imprudemment attribuê à l'intuition.

Quand nous parlons des valeurs, il est bien clair que nous procédons à une objectivation portant sur des jugements, sur des appréciations que nous entendons référer à leur principe, que celui-ci résíde d'ailleurs en nous, ou plus inexplicablement hors de nous, en quelque monde intelligible. C' est ainsi que le jugement esthétique par exemple nous paraîtra ne pouvoir être fondé dans ce qu'il a de spécifique que si nous reconnaissons des valeurs auxquelles il se suspend; et la détermination de ces astres fixes est précisément ce que j'entends par objectivation. Mais nous ne pouvons atteindre ainsi, semble-t-il, que des abstractions qui n'ont en réalité à peu près rien de commun avec l'expérience soit de l'artiste, soit même de l'amateur éclaire qui, à sa façon, participe à cette expérience et la recrée; et si nous affectons de traiter ces abstractions comme des choses, ou seulement comme des choses, ou seulement comme des essences, et si nous nous demandons quel rôle ces essences peuvent jouer dans le développement d'un être, il semble bien que nous aboutissons à une impasse; la question posée paraît vide de sens, à moins d'attribuer à ces entités on ne sait quelle causalité inintelligible. De cette position intenable, l'esprit risque d'être rejeté vers une position inverse, mais qui semble correspondre tout aussi mal à l'expérience dont on prétend rendre compte; je veux dire que la réflexion est amenée ici à proclamer le caractère strictement subjectif des valeurs quelles qu'elles soient. Mais j'ai déjà indiqué en quoi ce subjectivisme paraît méconnaître les conditions fondamentales de l' expérience qui est en question. En réalité ce dilemme semble devoir être trascendé dans les perspectives d'une philosophie qui, loin de s'en tenir à l'opposition courante de l'objectif et du subjectif, regarde cette opposition comme métaphysiquement fausse, et voit dans la participation la clef de voûte de l'existence réelle.

Je reparcourais ces temps derniers pour la première fois depuis bien des années un de mes premiers écrits philosophiques, un mémoire inédit qui date de 1913 et porte le titre de *Théorie de la Parti-*

cipation. Avec l'équipement dialectique insuffisant dont je disposais, et bien avant les grands travaux de Lavelle, qui ne devaient paraître qu'après la première guerre mondiale, je m'appliquais alors à trouver le fondement de l'amour dans l'exercice d'une liberté créatrice qui affirme une autre liberté par delà toute connaissance, toute objectivation possible. La pensée, disais-je, est amour en tant qu'elle est interprétation créatrice, et dans cette mesure, elle est aussi liberté pure. De l'amour il n'y a pas de vérité, parce que l'individualité qui se réalise en lui va au delà du savoir et le transcende pour ainsi dire d'embiée. Mais l'amour n'est pas un jeu d'illusions subjectives, parce qu'il n'y a de subjectivité au sens exact du terme qu'en opposition avec l'objectivité d'un savoir abstrait. Nous participons donc à l'être exclusivement dans la mesure où nous nous constituons comme individualités, où nous nous créons comme sujet et par l'amour. J'entrevoyais, me semble-t-il, cette vérité importante que je deviens sujet à condition de reconnaître d'autres sujets. J'userais aujourd'hui du mot reconnaître plutôt que du mot créer qui me paraît ici assez inadéquat; et mon erreur me semble d'autre part avoir consisté à cette époque à méconnaître l'existence de ce que j'appelle aujourd'hui une réceptivité créatrice, c'est-à-dire ce fait général que pour un être spirituel, recevoir, c'est répondre à ce qui ne peut être conçu qu'à la façon d'une stimulation ou d'un appel, et que c'est par conséquent déjà une façon de donner ou même de créer. L'être incapable de recevoir ou de répondre se révèle toujours en fin de compte irrémédiablement stérile; et ceci se vérifie en particulier chez quiconque a perdu ce que j'ai appelé ailleurs la faculté d'émerveillement... Mais c'est précisément, je crois, dans cette perspective et dans cette perspective seulement qu'on peut espérer édifier une métaphysique de la valeur. Au principe de ce que nous appelons la valeur, en effet, il y a, il doit y avoir une certaine ouverture au réel; mais il ne peut s'agir ici d'un simple vide ou d'un manque, cette ouverture ne peut être qu' active, elle est plus qu' un sentiment: une pré-ordination. La réalité est valeur pour autant qu'elle est considérée ou éprouvée dans la ligne de cette pré-ordination; de cette « capacité nôtre, pour parler comme Rilke, de s'essayer productivement à Dieu ». Mais on aperçoit ainsi plus distinctement pourquoi j'ai pu dire que la valeur n'est qu'à condition de s'incarner, et pourquoi celui qui disserte sur les valeurs court le risque de se placer dans les conditions les plus favorables à la méconnaissance de ce dont il parle. On pourrait même aller jusqu'à se demander si un discours sur les valeurs ne présenterait pas une sorte de contradiction interne, puisqu'il suppose

une objectivation qui est déjà une trahison. Il faut donc que ce discours sur les valeurs soit d'abord et avant tout lutte contre soi; on est ici en présence de quelque chose qui ressemble peut-être d'assez près à la communication indirecte que préconisait Kierkegaard. Il s'agit au fond de renvoyer l'auditeur ou le lecteur à lui-même, mais non pas à lui tout seul, à je ne sais quel *autisme* au sein duquel il cesse de rien voir et de rien comprendre; à cet échange vivant, nourricier, qui s'établit entre moi et l'oeuvre que j'aime, ou à l'exemple humano-divin qui contribue à me former, ou encore au dialogue créateur auquel se ramène toute expérience orientée vers la découverte d'une relation essentielle. Dans tous les cas nous sommes en présence de modes de partecipation dont la possibilité se trouve au contraire déracinée à partir du moment où l'on se forme une conception « néantisante » à la manière de Sartre, de ce qu'on peut appeler la venue de la conscience au monde où du monde à la conscience.

Fausto M. Bongioanni

ESISTENZIALISMO CRISTIANO

SUL PROBLEMA DELLA RELIGIOSITÀ SENZA ANGOSCIA

Quel che ci rende ansiosamente curiosi di fronte alla morte degli animali è l'ansia in noi causata dall'unicità dell'esperimento della nostra stessa morte. La certezza dell'irrimediabile sembra offrirsi come la chiave di tutte le altre certezze; ma la verifica non potrebbe darsi, in cifra nozionale, se non per mezzo d'un ritorno impossibile. Non solo non possiamo morire due volte, che sarebbe il risultato del nascer due volte, ma non possiamo morire in un altro, non può un altro morire per conto nostro, giacchè ciascuno di noi non può venire giudicato se non per conto proprio. L'insostituibilità della persona nella morte dimostra l' insostituibilità della persona nella libertà. La morte è l'unica realtà di cui non si possa parlare astrattamente. Queste sono le resistenze, contro cui ci troviamo a lottare quando ci incuriosiamo della morte degli animali: guardandoli morire, noi chiamiamo l'individualità a rendere conto della sua forma.

Gli animali, infatti, muoiono come noi; cionondimeno, non muoiono come noi: o, per meglio dire, noi non moriamo del tutto come essi. Di fronte all'animale morente, l'uomo si domanda: quest'entità muore più di quanto toccherà a me di morire? Il problema dell'immortalità dell'anima parrebbe qui presentarsi in un modo alquanto paradossale: se mortale è chi muore di meno, e immortale chi muore di più. La morte è la verifica d'un valore. Certamente l'individualità animale rilutta di fronte alla morte. Morire è quel resistere. Siamo avvezzi al ribrezzo di quello spettacolo, perchè esso ci familiarizza con la presenza d'un abisso di cose da conoscere. La forma non vuol cedere se stessa all'indeterminazione della sostanza. Al mattatoio, senza cipiglio gli uomini abbattono gli animali. Ai vitelli un colpo di mazzuolo via via che ciascuno vien fatto passare alla sbarra; ai bovi una stilettata nel midollo allungato; poi entra

in azione il congegno trasportatore, che, sollevato il corpo per le zampe posteriori, lo reca ai tagliatori. E' stata fatta molta poesia sull'occmo delle bestie morenti; ma codesto sguardo conta assai meno del ritmo psicomotorio dell' agonia: uno scatenarsi di convulsioni cadenzate nelle membra della vittima.

Pare, codesta spasmodica danza, che la vita animale ricerchi ed insegua se stessa. La sinderesi vitale, sul punto di scompaginarsi, tenta di riaggrapparsi a se stessa, come un esaminando che ripete disperatamente il suo imparaticcio sulla soglia dell'aula temuta. Nei crampi, essa rifà la sua prova.

Ciò che meraviglia non è qui l'evento in sè della convulsione agonica; è la sua ritmicità ripetuta ed inane. Quelle morti sanno di tentativo di vivere, avvengono reiterando la gesticolazione del risollevarsi in piedi: tanto simile, tale gesticolazione, alle attitudini dell'uomo che si desta o che si risovviene. Da ragazzo, ho visto un ferito di guerra dibattersi nelle convulsioni del tetano. Lì accanto, un portaferiti comentò: « poareto, el me par un animal ». L'indicazione della simiglianza con l'animale voleva raggiungere, e raggiungeva difatti, il maggior grado d'un compatimento fraterno, forse perchè la sua profonda intenzione era di rievocare nella similitudine l'inanità del tentativo, l'insormontabilità del destino. Analoga è la pietà che suscitano i malati sottoposti ad elettrochoc: la scarica elettrica scatena in essi una mimica animalesca nel ritmo d'una danza sacra; una sommossa dei più tenebrosi strati dell'ignoto, che sconvolge ritmicamente la superficie; un'irruzione di carnalità e di macchinalità, che viene su a cozzare con procelloso impeto alle soglie della coscienza. Quelle convulsioni non sgomenterebbero tanto se fossero disordinate e sconclusionate. Esse battono un ritmo e si modellano su un disegno: ecco ciò che le rende spaventose e più conformi ad una simulazione di morte animalesca.

L'animale che muore è un'individualità che protesta. Una determinazione che s'affatica a resistere. Perchè la danza agonica dell'animale abbattuto è tanto più carnale quanto più è macchinale? Perchè l'estremo tendersi della vitalità imita atti e scatti burattineschi, tanto nello spezzarsi degli urti quanto nelle ondulazioni prolunganti il conato? Non è lui a scalciare; non è lui, il bove ammazzato: è il principio puramente naturale della sua individualità che si sforza d'affermarsi in quella protesta, mettendoci tanto impegno quanto ne occorrerebbe per salvare la stabilità di tutto il mondo. Gli è che, per quanto concerne il suo sussistere, quella individualità è per davvero l'unica cosa reale del mondo. Per essa non esiste niente di *altro*. L'i-

stinto della conservazione è appunto codesta massiccia sovrapposizione del singolo sulla totalità, del mortale sul vitale. Pare che, nella morte d'una individualità animale, tutta la natura sia sul punto di obliare se stessa, di vedersi imposta l'abrogazione dei suoi piani: di qui l'appello dell'individualità alla propria conservazione. Un animale morente, se sapesse rappresentarsi in termini umani il motivo della sua opposizione alla morte, direbbe che s'oppone a un tradimento, a un torto che gli vien fatto per cause inesplicabili. Noi vediamo questo con maggiore chiarezza nella morte dei grandi mammiferi che in quella degli altri animali, unicamente in conseguenza d'una maggiore comodità d'osservazione. Anche la simiglianza fra ritmo agonico e atto riproduttivo non può lasciar indifferente l'osservatore. Chi ha visto una farfalla deporre le uova ha veduto la morte animale.

Nessuno spettacolo può dirsi estraneo all'idea del divino più di queste morti. Esse presentano solo il cadenzato tumulto delle cause seconde nella loro natura puramente automatica — nella loro inconsapevolezza, nella loro indifferenza al principio che di esse si vale. Non è presente l'idea del divino dove non c'è la persona, dove non c'è libertà — la quale è bensì realtà creata, ma non è causa seconda. Perciò la pietà per la morte degli animali non è un atto filosofico, e si commette una sentimentale empietà se ci si impietosisce d'un animale morente come ci si impietosirebbe d'una persona. La esistenza animale non ha altro da fare che lottare per sussistere qual'è. Essa non ha da salvare valutazioni. L'idea stessa d'un ritmo della natura, che crediamo di dedurre dal cadenzato tumulto di cui ci dà spettacolo l'agonia animale, viene in realtà dedotta dalla nostra libera facoltà di concepire sotto l'aspetto dell'ordine il mistero della sostanza in corso di determinazione. La morte degli animali ci presenta anzi il tipico esperimento dell'insufficienza della determinazione nell'individualità. La fatalità del ritorno agli elementi è inscritta nello stesso ripetersi del gesto inane da cui l'individualità viene afferrata nella spinta estrema della determinazione che ritorna su se stessa, che si ripiega e svanisce.

Il circolo chiuso delle cause seconde appare veramente chiuso nell'automaticità di quel significare la morte con inutili gesti di vita. Nella rete già tratta sulla tolda, il grosso pesce agonizza mangiando il pesce piccino, che la morte gli ha messo a portata di bocca. Mangia senza sapere, perchè muore senza sapere.

Entificando la natura come una realtà sovrastante alle singole individualità animali, ci si può domandare se la natura sappia quel

che tali individualità ignorano. Ma ciò porta ad antropomorfizzare la natura, che non è altra cosa se non quelle individualità ed è priva di realtà a sè. Anche noi, come individualità fisiche, siamo costituiti nell'ordine medesimo. Di nostro, aggiungiamo un'idea a tale esperimento d'appartenenza naturale: l'idea del corpo come strumento e insieme come limite della libertà. Quest'idea presuppone insieme e la realtà dell'atto ideante e la realtà dell'ideato. La critica di questo presupposto è la filosofia dell'uomo. E poichè non sono libero di non morire, perciò il sentimento della mia vita dipende dal mio sentimento della morte. Solo un atto filosofico può far sì che la mia morte diventi qualcosa di mio. Se la mia morte non diventa qualcosa di mio, io non faccio filosofia, ossia non vivo umanità. Tutto ciò che rende la mia morte simile alla sparizione dell'animale è, come il mio corpo, strumento e limite della mia libertà. Infatti la mia libertà non sarebbe libera se non vi fosse limite. Sarebbe indeterminazione pura. Il limite della morte è l'ultima separazione fra determinante e indeterminato. L'idea dell'immortalità non deriva da una protesta contro la morte come tale, ma bensì dall'introspezione dell'idea di libertà. Per la libertà umana, la morte è materia di libertà. La libertà si vale della morte come del proprio essenziale argomento per risolversi ad agire. La morte diviene, con ciò, il motivo di guida della consapevolezza dei valori della vita.

L'importanza del problema della morte nell'esistenzialismo proviene appunto da ciò: che quand'anche il problema dell'immortalità venga accantonato, la morte non viene più considerata come un fatto e come una condizione, ma come un atto ed una realizzazione; onde la distinzione della « morte » come atto filosofico dal « decesso » come evento naturale. Di qui prende le mosse la formulazione d'un interrogativo che concerne la filosofia come scienza dell'uso che s'ha da fare della vita. Che cosa è insostituibilmente necessario ch'io sappia per assolvere umanamente il mio mestiere d'uomo, *sì da non condurmi a morire come un animale?* Che cosa non posso far a meno di compiere per dar una ragione alla *mia* esistenza? Rinunzierò forse ad interpretar l'universo: ma intanto son qui, premuto da una *vis a tergo* che mi lievita dentro alla ricerca d'uno sbocco. Lo sbocco ultimo sarà la morte; ma tocca a me darle un senso, che mi salvi dall'ambascia in me suscitata da tanta pressura. Perchè quest'ambascia? E' consapevolezza di morire; ed è, in ugual momento, consapevolezza che un fine ci deve pur essere se questa *vis a tergo* lo cerca. La premessa dell'esistenzialismo appar qui come una premessa *vitalista*. La sostanza diventa una causa e la libertà appare come una compe-

tizione contro di essa. L'uomo libero si erige in attitudine di ordinatore del flusso vitale che in lui stesso preme. Da un senso alla vita, perchè ne fa un certo uso in vista della morte. A tutti gli altri problemi io potrò rinunziare, ma non al problema dell'uso ch'io ho da fare di me stesso, in un mondo la cui ragion d'essere mi si presenta sotto l'aspetto di condizioni per la possibilità di dar un esito alla mia pienezza. Dalla premessa vitalista scaturisce pertanto un atteggiamento attivista: filosofia dell'*impegno* e del *rischio*, si dice. Il mio rischio, in tale impegno, è di perdere me stesso; il tuo, di perder te stesso, e per tale sua integrale immersione nell'esistenza la filosofia esistenzialista è filosofia non solo dell'impegno e del rischio, ma, necessariamente, anche dell'autobiografia, perchè la sua situazione originaria è la singolarità esistenziale in uno stato d'inappagamento e di ricerca d'un esito.

Il fondamento del quesito esistenziale viene riportato, da tale stato d'inappagamento, al notissimo dubbio che si può così formulare: posso io rinunziare ad agire liberamente? *Quali doveri mi impone la mia libertà?* Posso io buttar via la libertà per liberarmi dall'ambascia? Qui non è solo questione d'intendere la fisionomia dell'esistenzialismo; s'impone un confronto più largo: dobbiamo confrontare l'accettazione dell'inevitabilità della morte, intesa come *dato*, con la concezione religiosa della funzione della morte nell'economia morale della realtà, ossia con la morte intesa come *scopo*. In altre parole, dobbiamo confrontare la possibilità di rassegnarci alla morte indipendentemente dal valore della libertà, con la possibilità di un'altra rassegnazione, fondata non solo sulla libertà del nostro rassegnarci, ma pure — anzi, essenzialmente — sulla deduzione dell'immortalità nostra dalla nostra libertà.

A tale intento, è sufficiente valutare nel suo contenuto teoretico quello che, a prima vista, sembrerebbe soltanto un aspetto *pratico* della visione cristiana della vita: l' immortalità dell' anima, intesa come condizione di giudicabilità degli atti (e dei pensieri e intenzioni) dell'uomo dopo la morte.

Si tratta veramente d'una condizione, ossia di qualcosa di limitativo? O non si tratta, piuttosto, d'un'*espressione* del valore umano, che ha la sua ragione nella libertà? La libertà non sarebbe libertà se fosse soltanto una scelta; essa è produzione, aumento, creazione, dunque continuo salvamento dalle condizioni di mortalità. Nell'agire libero, il soggetto rivela l'intimo della propria inseparabilità dall'eterno. I suoi atti liberi gli attestano ch'egli è immortale. Non ch'egli si immortali nei propri atti e per effetto dei propri atti (come si

pensa in taluni « umanismi » antichi e nuovi, e così in certe filosofie della « gloria »); invece, egli non sarebbe libero se non fosse immortale; e, perchè è libero ed immortale, perciò gli atti della sua libertà, vale a dire gli *autentici risultati della sua natura*, hanno un valore insopprimibile. Dio stesso, che li perdona, non li annulla: essi *sono*.

Di qui discende quella forma di rassegnazione alla morte, che non si esaurisce punto nel congedarsi dall' esistenza, nel trasmettere ai posteri i nostri compiti storici, ossia nel lasciar posto ai vivi ed ai nascituri, ma per vero si compie nell'accettare di consegnar il nostro lavoro, i risultati della nostra libertà, ad un giudizio definitivo, non storico, che ne determina l'irrevocabilità e che ne trae le conseguenze nella misura stessa dell'immortalità nostra. La rassegnazione religiosa va incontro, qui, al suo più grave esperimento: sperare nell'Eterno, nonostante l'irrevocabilità dei nostri atti. Questa rassegnazione non si appella all'immortalità come ad un succedaneo dell'esistenza; è evidente che non sarebbe possibile rassegnarci così, se non ci appellassimo alla Grazia. La religione cristiana non è una religione dell'angoscia, perchè è la religione della Grazia.

Troviamo, in tal modo, nella indispensabilità della Grazia la chiave di vòlta della costruzione razionale d'un concetto di rassegnazione religiosa alla morte: o, meglio ancora, d' un concetto di accettazione religiosa del fatto d'essere nati. Psicologico alleviamento dell'*angoscia*? Troppo poco, per un soggetto complesso qual è l'uomo. L'uomo non è solo « psiche », o, tanto meno, « psichismo ». Da parte anche degli esistenzialismi metafisici cosiddetti « di sinistra » vediamo ripudiato più volte il presupposto psicologista. A maggior ragione, un simile presupposto viene ripudiato da una filosofia della religione rivelata. L'adesione ai misteri è atto di ragione, supremo esercizio di libertà. Atto di ragione e celebrazione di libertà è la fede negli indimostrabili. La rassegnazione impegna l'uomo proprio come essere razionale. Una morte perfettamente rassegnata, accolta con tutta intelligenza e con tutta volontà, non è dissimilmente contrassegnata dal puro dovere filosofico e dalla dedizione di fede, perchè l'oggetto della fede non è l'irrazionale. L'immortalità dell'anima non è solo un'assurdità consolante.

In quanto al concetto d'impegno ed a quello di rischio, la nozione del morire cristiano presenta la morte non come il rendiconto di quel che l'uomo soffre, ma come il rendiconto di quel che l'uomo perde. Perciò abbiamo preso le mosse da un paragone fra la morte dell'animale e la morte dell'uomo. Muore un animale; noi sappiamo

che cosa lascia: la sua forma individuale. Muore un uomo: sappiamo che lascia delle possibilità universali, ch'erano fatte per lui perchè avevano un valore per tutti. Infatti nel pensiero religioso cristiano l'idea di « morte » è dominata dall'idea di « peccato » non solo nell'accezione di peccato sotto l'aspetto dell'individualità, ma bensì nell'accezione di peccato sotto l'aspetto di una « solidarietà nel peccato » e nei frutti di esso.

Nell'idea di morte come « pena di peccato » la nostra condizione di mortali è veduta come condizione di espianti in comune. Anche i santi muoiono, perchè il peccato originale li fa morire. Le discussioni teologiche sulla definizione della « *dormitio Virginis* » e sull'Assunzione presentano un fondamento filosofico pienamente impegnativo a tale riguardo: indipendentemente da ogni altro argomento, sarebbe stato *illogico* definire che fosse morta la creatura concepita immune dal peccato originale. L'idea di morte entra nel patrimonio del pensiero cristiano e nelle direttive cristiane dell'azione con questa formula condizionata: se tu mangerai di questo frutto, infallibilmente morrai. Il mistero che circonda la morte nell'esistenza naturale è forse il segno più ovvio dell'importanza della morte nel mondo spirituale. Per l'uomo la morte dipende solo da un « se ». La riluttanza dell'uomo a occuparsi dei segreti della morte è animalesca finchè è dovuta solo al terrore dell'eventualità di non esserci più: è preambolo di filosofia, se è dovuta al rispetto per la decisività della morte, ad un ragionevole temporeggiare nella scelta degli argomenti con i quali sarà da rendere ragione al *fatto* di morire come contenuto d'un *atto* ben nostro, come materia d'un'elezione. Un'elezione della morte, che si compia in tal modo, si pone a favore dell'espiabilità del peccato anche per merito del duro prezzo che ci è costata. La morale cristiana non ha mai predicato l'apatia di fronte alla morte: ciò sarebbe stato contrario al suo principio dell'« impegno » e del « rischio ».

Impegno di salvar l'anima, rischio di perdere l'anima: anche movendo da premesse estranee alla morale cristiana, l'indirizzo esistenzialista non può non ritornare a questi argomenti, necessariamente tanto popolari e tanto sentiti nella vita cristiana. Questa connessione viene avvertita nel punto più caratteristico dell'essere dell'uomo in quanto impegnato a risolvere nelle *azioni* il problema della sua presenza nel mondo. Esso è l'irrevocabilità dell'atto compiuto. Tale irrevocabilità è il momento conoscibile della saldatura strutturale dell'esistenza alla realtà. Si tratta di stabilire se la irrevocabilità degli atti faccia parte della giustizia dell'esistenza, o se costituisca un so-

pruso a cui l'uomo vien sottoposto da una potenza ostile. Anche quest'ultima, del resto, è una via per indurarci a risolvere la nozione di struttura dell' esistenza nella nozione d'una partecipazione dell' esistenza stessa ad una realtà super-esistenziale. Il problema della fedeltà alla morte rinvia al problema dell'immortalità, non perchè si tratti di giustificare dei propositi di sopravvivenza, ma perchè si tratta di fondare su un piano ontologico la giudicabilità degli atti morali. La loro irrevocabilità li rende indistruttibili e li mantiene indistruttibilmente in essere come atti di colui che li ha compiuti. All'uomo non è dato di disfarsi di quel che ha fatto. La fedeltà alla morte si realizza come fedeltà a questa inalienabilità.

Ciò è confermato dall'insegnamento, tipicamente esistenzialista, che nessuno ha da essere ingordo di vivere perchè quel che conta è operare, non vivere. Gli ingordi di vita, coloro che vorrebbero la vita tutta per sè, agiscono per un cieco istinto che nega l'immortalità. La imparziale accettazione della morte risulta, in molte filosofie della vita pratica, come il massimo della ragionevolezza; per un esistenzialismo, invece, che si ispiri a concetti cristiani, l'esemplare della buona morte non è in siffatta imparzialità. Si deve prender partito per una morte che salvi, contro la morte che trae alla perdita. Si tratta di scegliere fra la « vita dell'anima » e la « morte dell'anima », perchè il mancar ai vivi non è un epilogo, al di là del quale stia il nulla. E' un commiato, al di là del quale le nostre opere pigliano il loro definitivo valore. Un esistenzialismo cristiano non può dimenticare come, a specchio delle disarmonie della vita, a giustificazione dell'esserci del male morale, la morale cristiana abbia espresso il prodigioso controsenso dell'inversa proporzionalità fra valori spirituali e valori materiali. Una fedeltà alla morte, che si riduca ad accettazione della terrestreità (o, che è lo stesso, della storicità) non è fedeltà alla morte cristiana. Il lavoro della visione cristiana della vita consiste nel lasciar posto all'azione senza toglierne alla redenzione, nel giustificare la libertà senza negare la grazia.

A voler trovare motivi esistenzialisti nel pensiero cristiano, basterebbe il primo capoverso del catechismo minore: « chi ti ha creato? ». Il problema generale dell'esserci della realtà viene qui impostato in funzione dell'esistenza della persona. Che l'uomo cominci, da presocratico, con l'interessarsi della creazione del mondo prima che della creazione e destinazione dell'uomo è solo un aspetto dello sviluppo della problematica filosofica. Il presupposto è sempre di conoscere l'uomo. Sia pure interrogando la natura, si cerca una risposta che concerne la persona. L'uomo pone il problema distinguen-

do se stesso dalla natura. La distinzione di questi due piani della realtà produce due formulazioni del problema filosofico: guardando la natura, ci si domanda che cosa ci sia di obiettivamente vero in quel che conosciamo; considerando noi stessi, ci domandiamo che cosa c'è di nostro in quel che facciamo, ossia in qual misura noi siamo liberi, e che effetti produce l'impiego della libertà. Il problema della conoscenza di noi stessi è essenzialmente problema di conoscere noi stessi *in quanto soggetti morali*. Nella valutazione interiore della nostra personalità predomina l'interesse etico. Noi giudichiamo della nostra idoneità ad assumere la condizione umana, in funzione di còmpiti morali e di decisioni del valore delle nostre azioni. Non si sarebbe mai fatto filosofia, se non si fosse avvertita l'importanza della responsabilità e del merito delle opere. Tutta la vita spirituale è una forma di questi propositi d'autopossesso, ossia di queste esigenze di salvazione.

Il principio dell'educabilità umana in questo cammino è certamente misterioso: è il mistero della nostra vocazione alla razionalità in un realtà che non siamo stati noi a creare, in un'esistenza che pure prenderà valore dall'opera nostra. Noi possiamo parlarne solo nei limiti e con le riserve che pone il suo originario mistero, ma nonostante questa condizione, sosteniamo che il principio dell'educabilità non è solo un principio di conoscenza e di spiegazione dei fatti, ma bensì è idoneità all'azione e all'amore; possibilità di pentimento come estremo volonteroso riconoscimento dell'irrevocabilità dei nostri atti e come invocazione d'una eccezione riparatrice di essi (onde la necessaria religiosità dell'esperienza morale); vocazione alla salvezza personale e al sacrificio per la salvezza altrui, in una solidarietà costituente il sistema stesso della storia del mondo.

Una fede nell'educabilità umana, posta su tali fondamenti, non esclude il razionale dalla vita, pur ammettendovi il soprannaturale. Questi fondamenti di fede nell'uomo sono in pari tempo dei limiti alla potenza del suo volere e all'efficacia dei suoi atti, giacchè noi facciamo soltanto ciò, in cui crediamo, ed il nostro volere non si realizza invero mai al di là della nostra fede. Comunque si supponga di conoscere, il nostro stesso sapere ha fondamento, in ciascuno di noi, in un atto di fede col quale aderiamo a noi stessi e dichiariamo valida la ragione del nostro venir sapendo e della nostra indissolubilità dall'aver saputo — identica alla nostra inseparabilità da quel che abbiam fatto. Non c'è dimostrazione, infatti, dell'atto conoscitivo che non premetta a se stessa un indimostrabile, come forma della nostra natura, o come forma della verità in sè e per sè, ovvero anche

come compromesso metodico, come indirizzo di lavoro utile. Comunque s'impostino tali premesse, sempre s'ammette l'insuperabilità dell'atto originario del conoscere, tanto ove si ricorra all'equazione di realtà e spirito, quanto ove si ricorra alla sua reciproca di spirito e realtà. E poichè fede è essenzialmente libertà, quella stessa libertà che informa tanto la volontà efficace quanto l'assenso conoscitivo, tutta la nostra natura si realizza nella libertà. Nessuno è obbligato a una fede più di quanto sia obbligato a se stesso, quale che sia quella fede, quale che sia il dover essere che ciascuno può avere prescelto.

La libertà è il nostro dovere, nel medesimo senso che la capacità di sapere è la nostra condizione nativa. Diventare noi stessi è un continuo ritornare a noi stessi; un riattingere al fondo della nostra possibilità; un risolverci per l'attuazione della nostra libertà di ricerca e d'azione oppure — più ancora che per una scelta contraria — per una rinunzia alla scelta.

Nel distinguere fra una scelta contraria e una rinunzia alla scelta, vediamo che la scelta contraria è umanamente meno possibile della rinunzia alla scelta. Una scelta contraria *assoluta* è irrealizzabile, giacchè essa avvererebbe la totalità del male, il radicale non-essere, ossia la radicale ineducabilità, la non-salvabilità assoluta, il recesso ad un annichilimento metafisico che non si saprebbe attribuire nemmeno ai suicidi. A proposito dei quali, se c'è una pena per loro, essa è da pensar che consista nel non poter esimersi dal riconoscere l'ontologico fondamento dell'impensabilità concettuale che il non-essere sia e che pertanto l'essere non sia. Il limite fra « scelta contraria » e « rinunzia alla scelta » è argomentabile da quell'impensabilità. L'inessenzialità del non-essere diviene, con ciò, motivo per ammettere che non è pensabile un'assoluta negatività di quel limite; talchè l'educabilità dell'uomo non è, neppur quando uno per sè deliberatamente lo voglia, distruttibile fino all'annichilimento. In quanto siamo, in tanto siamo educabili, per la stessa ragione per cui in tanto siamo in quanto non possiamo non essere. L'irrevocabilità dell'essere ha in noi la stessa ragione dell'irrevocabilità dell'educabilità nostra.

E qui è da vedere perchè abbiamo trattato di educabilità, anzichè di salvabilità. L'educabilità dipende dall'uomo in misura sconfinatamente lontana da quella, da cui si può farne dipendere la salvabilità. L'uomo non salva l'uomo. Tutt'al più, può educarlo. Ma l'idea cristiana d'un Dio salvatore non esclude quella di Dio educatore. Anzi, tale concezione religiosa autorizza una più salda confi-

denza nell'educabilità dell'uomo per opera di Dio e per opera degli uomini, che sono strumento di Dio perfino quando commettono il male. In nome di essa possiamo considerare come una risorsa, anzichè come un opprimente gravame, quella *vis a tergo* di cui si parlava più sopra; possiamo collocare la speranza al posto dell'ambascia; possiamo dare illimitato credito all'uomo; confidare in lui quantunque avvilito, sviato e disperato; parlargli ancorchè faccia il sordo e il distratto (che è peggior cosa del disputare e del contraddire negando l'evidenza); considerarlo possibile protagonista d'un miracolo che lo restituisca alla sua vera natura; difenderci da lui senza odiarlo; giudicarlo, infine, per quanto è del mondo e della sua responsabilità verso l'educabilità dei suoi compagni di vita nel mondo, senza peraltro pronunziarci sul destino ultimo della sua anima. Certamente quest'ispirazione non sarebbe da attribuirsi a nostra gloria, neanche se provenisse per intero da opera nostra, perchè non siamo stati noi a darci la nostra natura. Ed è da uomini forti confidare ch'essa venga in noi rafforzata dalla fonte stessa della nostra vita, da cui non fluisce soltanto la nostra determinazione esistenziale come fatto e come dato, giacchè alla medesima fonte s'attinge l'intelligenza della finalità dell'esistere. La inclinazione al male è insieme inclinazione all'inazione e abbandono al disinteresse conoscitivo, al rattrappimento dell'orizzonte speculativo. Essa ci tenta a smentire in noi stessi la possibilità di tramutare in *comunicativa* quella *insaziabilità individuale* che, come ci dà indubbio segno delle nostre attitudini oppositrici ed evasive, così pure offre non meno chiara testimonianza del nostro non poter essere soli.

Questa testimonianza è stata confermata anche da coloro che, esaltando la propria individualità in un odio dell'uomo in cui s'alternano la temerità e la paura, cercano nella negazione di Dio una dimostrazione del proprio prepotere sugli uomini e considerano la religione come giogo dei vinti. Attraverso la negazione di Dio e l'inaridimento dello spirito religioso si degrada la persona a individualità ossessionata dal problema della propria sicurezza o a prigioniero fatalista che esagera la fatica di mostrare buon viso a mala sorte, conchiudendo le sue ansie in un vano sarcasmo. Per garantire le possibilità della libertà è necessario insomma costituire il sentimento della libertà su una base razionale religiosa, sulla filosofia e sull'azione. E non è senza significato che la religione, nel suo manifestarsi in atti di culto, realizzi in forme solenni la vocazione legalitaria dell'uomo. La vocazione alla legge è vocazione al sacro. La bella anima religiosa di Kant per un eccesso di rigore ha dubitato della sufficien-

za metafisica e pedagogica del legalismo cultuale e rituale, soprattutto se attuato nella forma della sollecitazione di grazie, perchè non ha veduto che in tale sollecitazione l'uomo avvalora la propria educabilità personale e la propria unanimità nella educabilità collettiva col proclamare che la validità della storia è garantita dalla generosità del Dio che partecipa la verità e la santificazione. D'origine in parte kantiana è pure lo schopenhaueriano « orrore per la volontà di vivere, nucleo ed essenza d'un mondo riconosciuto come pieno di miserie ». Il dualismo etico kantiano di essere e di dover-essere, di stato di fatto e di stato di diritto, è qui diventato un dualismo cosmico, ontologico. Lo schopenhaueriano affrancamento dalla volontà trasporta su un piano ontologico la sollecitazione cristiana della liberazione dal male, che il « Padre nostro » mantiene su un piano etico. L'etica cristiana non ripudia la volontà di vivere. Essa si ispira alla preghiera che chiede il pane insieme col supplicar la salvezza. Essa apprezza la bellezza dell'esistenza, come rivelazione della realtà del bene e dell'umana suscettibilità ad un bene universale che non è per nulla estraneo al nostro mondo ed al nostro tempo. Ne discende che la consapevolezza d'un accordo fra il dato e il valore, fra il fatto ed il fine, è accompagnata in noi da un sentimento di gioia, perchè tale consapevolezza attesta un'unità razionale anteriore ai termini dell'accordo inquantochè produttrice di essi. Sullo sforzo compiuto per distinguere, anche in polemica, tale unità di principio sì da non confonderla con un'unità di sostanza, si potrebbe ritrascrivere tutta la storia della speculazione filosofica cristiana fino alla sua presa di posizione tanto contro taluni atteggiamenti monistici quanto contro talune concessioni a un monadismo individualistico, disintegratore dell'essenza partecipativa della persona, di cui si sono fatti sostenitori gli esistenzialisti cosiddetti di sinistra.

D'altro canto, il pensiero cristiano aveva già impegnato, dalla polemica del modernismo in poi, la sua lotta nei confronti dell'irrazionalismo, propenso ad una sopravalutazione dell'elemento pratico sul contenuto teoretico della religione, e incline a collocare il momento religioso originario in una sgomentevole umiliazione psichica prodotta dalla rappresentazione d'un Potere ignoto e temibile. Venuto in auge l'esistenzialismo, la questione doveva proseguire, risollevata dalla fortuna incontrata dal concetto di « angoscia ». Si può essere religiosi unicamente per effetto di angoscia, ossia si può essere religiosi solamente per disperazione? Di qui l'importanza della rielaborazione del concetto di « speranza » in una filosofia cristiana che tenga conto dell'esistenzialismo, specialmente di fronte al pro-

blema della morte, che gli esistenzialisti hanno il merito d'aver collocato al posto d'onore nei loro interessi filosofici.

E' anzi ritornata di qui l'occasione di riesaminare l'implicito pessimismo d'ogni interpretazione puramente psicologica dell'atteggiamento religioso. Piegato dai dolori, l'uomo s'arrende a riconoscere che le ipotesi non offrono una ragione alle prove ch'egli è chiamato a sostenere nel mondo. E' un modo di persuadersi che la spiegazione del mondo non si proporrebbe come problema se non coinvolgesse l'interpretazione del nostro esser nel mondo: del nostro esserci a patire e a far del male. Da tale impostazione, tipicamente esistenzialista, del problema filosofico, sono dunque i preliminari psicologici a far scaturire gli argomenti contrari all'idea che Dio possa venir generato dallo sviluppo dialettico della ragione e che la ragione umana sia atta a fondare l'ordinamento universale. Il punto debole dell'antihegelismo esistenzialista è da vedere in tale originario psicologismo. Non ci si porrebbe da un punto di vista prettamente cristiano finchè si salutasse l' antihegelismo esistenzialista come una specie di castigo caduto su un orgoglio che deificava l'uomo e le sue opere, e si ridurrebbe tutta la religione al fatto psichico se si definisse l'uomo religioso come uno che, al colmo dei suoi malanni, ha raggiunto la prova che all'uomo sovrasta una potenza formidabile, irraggiungibile e misteriosa, di proporzioni non commisurabili ad alcunchè d'umano. Per questa via, la definizione della religione s'appella solo ad una fede irrazionale, che offre persuasioni consolatrici, ad un ottimismo pratico, che produce in chiave puramente pratica la interpretazione dell'eterno enigma dell'esistenza ed una spiegazione delle sofferenze umane. Di qui l'anima è condotta ad accettare con utile rassegnazione il destino, quasichè il destino fosse altra cosa dalla persona — *qualcosa di precostituito ad essa*. E' evidente come questo punto, fra i tanti richiamati in vita nella discussione filosofica dagli esistenzialisti, impegni la coscienza religiosa e filosofica cristiana.

C'è poi un'altra soluzione, che si richiama a motivi religiosi e filosofici differenti, benchè sempre intinti di psicologismo. Essa consiste nell'identificare l'esistenza come una momentaneità, circondata da ogni parte dal nulla assoluto: porsi per la morte è porsi per il sopravvenire di quel nulla. La morte è sì un epilogo, *ma non è una risposta*. Da un punto di vista cristiano, ci si può augurare che tale avvertimento dell' immanenza del non-essere nell' esistenza umana non soltanto risulti incompatibile con un immanentismo panteistico o panlogistico, ma provochi a maggior ragione una disdetta di quella caratteristica forma d'ateismo che è la divinizzazione dell'uomo. In

tal caso, si potrebbe però giungere ad una concezione della trascendenza, tale da riprodurre una frattura fra l'essere di Dio e l'essere dell'esistenza. L'umana prossimità al nulla è tale da persuader la creatura della inutilità d'una rivolta contro l'infinitudine che l'opprime e non le appartiene. Una specie di nuovo amor del fato, invidioso dell'impassibilità spinoziana; talmente prudente nel voler sperare solo nel dimostrabile, e talmente avaro di dimostrazioni, da non collocare alcuna speranza al di là del fatto stesso dell'esistenza. Pertanto, non è certo in base a tale complesso di premesse, le quali non potrebbero concludere altrove, che un'interpretazione cristiana dell'esistenza perverrebbe ad un accordo con l'esistenzialismo.

Nè altre soluzioni appaiono possibili, se non al di fuori di una impostazione dell'interpretazione della realtà religiosa su basi psicologiche. Ma in tal caso non rimarrebbe che di collocarci fuori dall'esistenzialismo, o di metterci a confronto con un esistenzialismo che ignora il problema religioso. E può darsi che solo tale esistenzialismo, estraneo al problema religioso, sia oggi autentico esistenzialismo, gli altri essendo invece pseudo-esistenzialismi, originarie occasioni d'un filosofare esistenzialista, o tardive imitazioni di esso, o filosofie non-esistenzialiste che solo per una certa comodità di classificazione noi attiriamo nell'orbita d'un esistenzialismo talmente vasto e talmente comune alle più disparate filosofie, da risultarne smarriti i veri caratteri.

Mediante queste esclusioni, siamo giunti ad inquadrare con sufficiente chiarezza il problema d'una religiosità senza angoscia come problema d'un'interpretazione della concezione cristiana della realtà. Essa si fonda sulla nozione della morte quale esperimento della giudicabilità dell'uomo; considera questa giudicabilità sotto la luce della speranza, motivo vitale dell'educabilità umana; e si rifiuta d'accettare la speranza (come pure la rassegnazione che le consegue) a titolo di puro psicologico correttivo dell'angoscia. Per escludere ogni rischio di far riapparire, direttamente o indirettamente, questo correttivo psicologico come principio d'interpretazione della religiosità umana — nonchè d'ogni umana concezione teologica della realtà — si dovrà escludere che sia esclusivamente proprio dell'uomo l'atto col quale viene fondato il rapporto della personalità con l'alterità assoluta, dell'esistenza con l'essere. Non si farà che attardarsi in questo campo finchè si giudicherà la religione come istituzione puramente umana e si porrà il problema della morte senza porre con la necessaria esplicitezza il problema di Dio legislatore, giudice e salvatore. Troppa fatica s'è consumata nell'esistenzialismo per eludere il problema di Dio, per parlarne senza nominarlo.

Vito A. Bellezza

LA LOTTA AL TEOCENTRISMO NELL'ESISTENZIALISMO KIERKEGAARDIANO

Il tema fondamentale, il *leitmotiv*, della filosofia, o non filosofia, come alcuni vogliono, di Kierkegaard *, è la lotta al « pensiero puro », al « pensiero oggettivo », al « pensiero astratto », alla « speculazione », al « sistema »: tutti sinonimi per il pensatore danese. In una parola, all'intellettualismo. Il bersaglio diretto è l'idealismo hegeliano, il sistema per antonomasia, e per ciò rappresentativo di ogni pensiero puro, oggettivo, speculativo, astratto. E in verità, non solo la filosofia di Hegel è un sistema, ma il filosofo di Stoccarda non sa concepire la filosofia che come sistema: la filosofia è per lui assolutamente sinonimo di sistema.

Ora il sistema, pensiero puro, pensiero oggettivo, è il regno dell'astratto, è astrazione. Esso infatti prescinde e deve prescindere da ciò che per il cristianesimo è l'unica realtà, la realtà etica individuale: « la sola realtà che ci sia per un uomo esistente è la propria realtà etica » (P.S. 211 e 219) (1). Invero il cristianesimo « comincia con

---

(*) Sigle delle opere kierkegaardiane qui citate:

P.S. = *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*. Traduit du danois par P. Petit, 4e éd., Paris, 1941.

M.PH. = *Les Miettes Philosophiques*. Trad. de P. Petit, Paris, 1947.

M.M. = *La malattia mortale*. A cura di M. Corssen, Milano 1947.

C.A. = *Il concetto dell'angoscia*. A cura di M. Corssen, Firenze 1942.

P.O. = *Point de vue explicatif de mon oeuvre*. Trad. par P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940.

V.A. = *Vie et règne de l'amour*. Traduit par P. Villadsen, Paris, 1946.

D. = *Diario*. I (1834-1848). A cura di C. Fabro, Brescia, 1948.

(1) Richiamo l'attenzione su questo punto fondamentale: il concreto o esistenza, per Kierkegaard, è la realtà *etica* individuale, l'individuo *etico*, l'io *spirituale*. L'aver trascurato questi aggettivi ha portato fuori strada qualche interprete: si è pensato che l'esistenzialista danese rivendicasse il valore dell'individuo particolare nel senso aristotelico, l'individuo come sinolo, sostanza, ente, etc. E si è parlato di Kierkegaard metafisico (nel senso tra-

la categoria del peccato » (M.M. 147, 149, 151), e non intende per peccato il « peccato in generale, ma proprio il fatto che tu ed io siamo peccatori » (M.M. 147). Non il « peccato del genere umano », giacchè « il peccato, pur essendo comune a tutti, non unisce gli uomini in un concetto comune, in società o compagnia... ma li disgrega in singoli o tiene isolato ogni singolo come peccatore » (M.M. 149, nota); « la dottrina del peccato, che significa che tu ed io siamo peccatori, assolutamente disgrega "la massa„ » (M.M. 150); « il peccato è una determinazione del singolo » (M.M. 148); « la categoria del peccato è la categoria della singolarità » (M.M. 147). E chi dice singolo dice peccato, chi dice peccato dice singolo: « il concetto del peccato e della colpa pone il singolo come singolo » (C.A. 113).

Ma appunto per ciò la categoria dell'individualità è estranea alla speculazione. Estranea, anzitutto, perchè, « essendo il singolo uomo al di sotto del concetto, non si può pensare un singolo, ma soltanto il concetto dell'uomo » (M.M. 147); ma estranea per una ragione ancora più impellente, e cioè che qui il singolo vuol dire peccato, singolo peccatore: e il peccato è una determinazione etica, mentre il pensiero oggettivo prescinde dall'etica. Il pensiero oggettivo è « disinteressamento », superamento dell'interesse, appunto speculazione pura, oggettiva; e l'individualità invece fa tutt'uno con l'interesse personale, è lo stesso interesse ad esistere (P.S. 209 e segg.), lo stesso sforzo di esistere.

Esaminiamo più da vicino questo concetto fondamentale del kierkegaardismo: il concetto di individuo. L'individuo è l'io o spirito. Così inizia l'opera *La malattia mortale*: « L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma cos'è l'io? E' un rapporto o sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità, insomma una sintesi » (M.M. 3-5 e 24-25). Ma l'io non è immediatamente questa sintesi; questo è appunto il suo « compito »: divenire la sintesi (M.M. 25). « Compito che non si può risolvere

---

dizionale), di realismo metafisico greco-cristiano, aristotelico-tomista, etc. E
non si è tenuto conto che per Kierkegaard l'individuo esistente è l'« io spi-
rituale », « sintesi dialettica dell'infinito e del finito » (M.M. 24-25), il quale
non è ma diviene (M.M. 25 e 113), perchè questo è il compito che Dio assegna
ad ogni individuo: divenire « io eterno », infinito, beato. « Quest'io non è
più l'io meramente umano, ma ciò che io, sperando di non essere frain-
teso, vorrei chiamare l'io teologico, l'io di fronte a Dio » (MM. 91). Individuo
sì, ma infinito, anzi individuo che, con suo « infinito sforzo », « si fonda
trasparente in Dio » (M.M. 96 e 5, 7, 26, 97, 163), si infinitizza ed eternizza.
E questa non è certamente metafisica tradizionale, o realismo greco-cri-
stiano o aristotelico-tomista.

se non mediante un rapporto con Dio » (M.M. 25). Perciò la definizione più pregnante dell'individuo è questa: « l'io dell'uomo è rapporto che si mette in rapporto con se stesso, e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero » (M.M. 3-4). Cioè l'individuo o io è rapporto o sintesi di finito-infinito, ma non immediatamente (che anzi immediatamente non ne ha nemmeno consapevolezza, onde la disperazione del « pagano », o « uomo naturale », o « uomo immediato »), ma mediatamente. Ossia l'individuo viene ad essere la sintesi, sintesi realizzata con l'infinito sforzo soggettivo. Quindi l'io è un rapporto (finito-infinito) che si rapporta a se stesso, si adegua a se stesso. Ma, per rapportarsi a se stesso, questo rapporto deve rapportarsi alla potenza che ha posto il rapporto intero, ossia Dio. Onde « la formula che descrive lo stato dell' io quando la disperazione è completamente estirpata, [ossia, quando l'individuo — resosi consapevole di avere un io eterno, di essere essenzialmente non solo finito, ma *eo ipso* infinito — ha realizzato la sintesi] è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto » (M.M: 5). E così l'io diventa autentico se stesso (sintesi finito-infinito). « Ma diventare se stesso vuol dire farsi concreto. Farsi concreto poi, non è diventare finito, nè diventare infinito, perchè ciò che deve farsi concreto è una sintesi. Lo sviluppo dunque deve consistere nello staccarsi infinitamente da se stesso, rendendo infinito l'io, e nel ritornare infinitamente a se stesso, rendendolo finito » (M.M. 25). Vale a dire, con la coscienza del peccato, che è angosciosa coscienza del proprio nulla, l'io « si stacca infinitamente da sè », esce dal se stesso immediato, naturale, si trascende in Dio (trascendenza — io sono non-essere, l'Essere è fuori di me — come autotrascendersi dell'io, nel vivo processo della fondazione di sè), e, rapportandosi a Dio, si fonda trasparente in lui, ossia si infinitizza e assolutizza pur nella sua finitezza (sintesi realizzata, dinamica, dialettica di finito e infinito). L'infinitizzazione dell'individuo non è negazione della sua finitezza nell'infinità, ma lo fa ritrovare finito nell'infinito, uomo in Dio. Insomma la spiritualizzazione, o fondazione concreta dell'individuo lo fonda, individuo come infinito e infinito come individuo. In altre parole, l'individuo umano, per fondare la propria concretezza nel rapporto a Dio, non si perde e confonde con lui, ma si ritrova in lui; ossia si unisce a Dio, distinguendosene e se ne distingue unificandosi. « Quest'io non è più l'io meramente umano, ma ciò che io, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico, l'io di fronte a Dio » (M.M. 91). « L'io di

fronte a Dio », ossia l'io che non si annega in Dio, ma si ritrova Spirito pur nella sua umanità, infinito pur nella sua finitezza; non si annega in Dio, ma si ritrova in lui, in società con lui.

Dunque l'individuo è « voler essere se stesso », « divenire se stesso », « farsi concreto », « rapporto che si mette in rapporto ». Non è una sostanza, non è un ente, ma volontà di se stesso, farsi, divenire ciò che non si è già ma si deve essere. « Un io in ogni momento della sua esistenza si trova nello stato del divenire; perchè l'io κατὰ δύναμιν non esiste realmente, ma è soltanto quello che deve nascere. In quanto l'io non diventa se stesso, non è se stesso; ma non essere se stesso è per l'appunto disperazione » (M.M. 25). Quindi « l'uomo immediato » o « pagano », che non sa di avere un io eterno e non cerca di conseguire l'infinità ed eternità, è disperato; disperato, ancorchè inconsapevole di esserlo, e cioè disperato pur senza conoscere il perchè, che non è che la mancanza di consapevolezza di avere un io eterno: « se l'io non diventa se stesso è disperato, sia che lo sappia o no » (ibid.).

L'individuo (volontà di se stesso, farsi concreto) è allora la stessa attività etico-religiosa fondatrice della concretezza individuale, l'atto di fede: « mettendosi in rapporto con se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto. E questa formula è la definizione della fede » (M.M. 163). E a pag. 96 della stesso opera :« la fede è che l'io, essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente in Dio ». L'individuo è l'atto di fede o atto di fondazione dell'essere individuale in Dio. Ossia è « sforzo assoluto » (P.S. 291), « sforzo incessante » (2), « volere assoluto » (P.S. 266), « infinito interesse », « decisione assoluta » (P.S. 134 e 259) che « trasforma interiormente l'esistenza » (P.S. 291-292) nel rapporto a Dio. Insomma l'individuo è l'io o spirito come lo stesso atto di fede, ossia lo stesso atto di fondazione di sè, lo stesso infinito sforzo di fondazione assoluta di se stesso: atto assoluto di fondazione.

Ma non si è detto sopra che l'individuo è peccato? Allora l'individuo è peccato ed *eo ipso* atto di fede o atto assoluto di fondazione dell'io? In che senso? Nel senso che la coscienza del peccato pone l' « infinita differenza qualitativa » tra l'individuo umano e la persona divina, ossia stabilisce la trascendenza, dà all'individuo umano

---

(2) « Lo sforzo incessante è l'espressione per la concezione della vita etica del soggetto esistente. Ed è perciò che questa *non deve essere intesa metafisicamente; ma non ci sono individui che esistano metafisicamente* (P. S. 81). (Il corsivo è mio.)

il senso del proprio nulla e della sua dipendenza da Dio, gli dà insomma il sentimento della potenza che l'ha posto — che è la condizione prima perchè s'inizi il processo di fondazione spirituale, per cui l'io, rapportandosi alla potenza che l'ha posto, si fonda trasparente in esso, ossia si ritrova infinito e assoluto nell'Assoluto. La coscienza del peccato è la leva e il punto d'inizio (ideale) del processo di fondazione spirituale della persona; e perciò è determinazione negativa ed *eo ipso* positiva dell'individualità (3), nel senso che, da una parte, con la coscienza del proprio nulla, infinitamente atterra l'individuo (trascendenza), dall'altra infinitamente lo innalza, dandogli tutto; ossia, con la coscienza del nulla dando all'individuo il sentimento dell'Eterno e dell'Infinito, lo spinge a fondarsi trasparente in esso, a ritrovarsi assoluto nell'Assoluto (immanenza) (M.M. 145 e segg.). Trascendenza e immanenza che si celebrano ad una nell'assoluto atto di fede.

Torniamo ora a quello che si diceva sopra. L'individualità, per Kierkegaard, è estranea al pensiero puro o oggettivo: estranea, non solo perchè questo non può pensare l'individuo, ma soltanto il concetto, ma soprattutto perchè l'individualità è peccato, ossia coscienza del proprio nulla e dell'Essere che lo trascende, e quindi sforzo assoluto per vincere la disperazione o angoscia del nulla e raggiungere il proprio essere (in Dio). L'individuo, coscienza del peccato, è lo stesso sforzo o volontà di esistere, mentre il pensiero oggettivo, in quanto tale, è superamento dell'interesse a esistere. Si può dire perciò che il pensiero oggettivo supera, trascende, l'individuo *a parte obiecti* (ha per oggetto, non l'individuo, ma il concetto) e *a parte subiecti*, perchè, in quanto pensiero oggettivo, è superamento dell'interesse. E in quanto l'individuo è peccato e interesse a esistere, esso cade sotto il dominio esclusivo dell'etica. E l'etica « giudica sempre a rovescio della speculazione e a ogni passo si muove nella direzione opposta, perchè l'etica non astrae dalla realtà, ma si approfondisce nella realtà, operando essenzialmente con la categoria trascurata e disprezzata dalla speculazione: la singolarità » (M.M. 148). Ma la speculazione, invece di riconoscere la sua impotenza a cogliere la realtà (il soggetto etico o individualità esistente), « l'impotenza del concetto di fronte alla realtà » (M.M. 147), gira la difficoltà, proclamando la superiorità dell'uomo in generale, della specie umana sul singolo uomo (M.M. 147). Ma il concetto di uomo non è il concreto,

---

(3) K. parla appunto di dialetticità del peccato (cfr. la M.M.).

bensì il possibile e l'astratto (P.S. 210-211, 215). « Pensare una realtà significa trasporla sul piano della possibilità » e sopprimerla come esistente o realtà (P.S. 211 e segg.). L'essere, oggetto del pensiero oggettivo, è l'« essere astratto », e l'« essere astratto non esiste » (P.S. 221), è una « fantasmagoria » (P.S. 204).

E' proprio una illusione quella del pensiero oggettivo di cogliere la realtà, la quale, se è, come infatti è, l'esistenza o realtà etica individuale, ben può dirsi « il solo in sè che non può essere pensato » (P.S. 220). Se infatti il pensiero non è l'interesse stesso ad esistere, non è lo sforzo di esistere, ma presuppone oggettivamente la realtà esistente, esso non la coglierà mai, perchè non potrà mai uscire da se stesso: l'oggetto sarà sempre il *suo* oggetto, ossia l'essere pensato o ideale o possibile o astratto, mai l'essere esistente che presuppone fuori di sè. E invero il pensiero puro o oggettivo è pensiero disinteressato, superamento dell'interesse: « non si può sapere qualche cosa che se si è disinteressati » (P. S. 211). « L'astrazione è disinteressata, ma l'esistenza è il supremo interesse di colui che esiste » (P.S. 209). Diventare disinteressati è « far di tutto per dimenticare la propria esistenza » (P.S. 80); l'autore del sistema si è come assorbito in esso, « ma ciò lo rende comico, perchè l'esistenza ha questa proprietà che l'esistente esiste, che esso lo voglia o non lo voglia » (P.S. 80). E del resto la speculazione non è forse legata a colui che specula, « non è l'astrazione un atto di colui che astrae? » (P.S. 210).

Il comico del pensiero oggettivo sta dunque in ciò che esso, per voler coglier la realtà *a parte obiecti*, distrugge l'interesse personale in cui propriamente consiste la realtà. E trascesa l'esistenza *a parte subiecti* (disinteressamento) è impossibile, assurdo, pensare di poterla cogliere *a parte obiecti*. Dal pensiero non si passa alla realtà esistente, ma alla realtà pensata, dal pensiero al pensiero. E ogni deduzione razionalistica dell'esistenza dal pensiero, come nel cartesiano *cogito ergo sum*, è una ridicola tautologia. Io penso dunque sono esistente? No, io penso dunque sono pensante. Bella scoperta! Questo, di essere pensante, lo sapevo già: il predicato non mi dice nulla di nuovo rispetto al soggetto. « Che io pensante sia, nel penso del pensiero, non ha bisogno di alcuna prova, nè di essere provato da una deduzione, perchè è già provato » (P.S. 213) (4).

(4) *Il cogito ergo sum* è interpretato da K. come deduzione razionale dell'essere; che non è certo l'interpretazione giusta del *cogito* cartesiano, il quale, come è risaputo, non è una mediata deduzione, ma immediata intuizione dell'essere.

A me invece importa sapere se sono un io esistente, un individuo esistente, perchè io sono infinitamente interessato ad esistere, come da me richiede il cristianesimo; e di ciò il pensiero oggettivo non può dirmi nulla, perchè esso, trascendendo l'interesse ad esistere che costituisce la stessa realtà, si affissa nell'essere pensato, ossia possibile, astratto.

L'esistenza non si può dedurre dal pensiero. Ma non c'è da prendersela, perchè l'esistenza non ha bisogno di essere dedotta, anzi non deve essere dedotta: « non appena l'interesse entra in gioco, l'etica è con esso e mi libera da ogni altro sforzo per provare la mia esistenza; obbligandomi a esistere, mi impedisce di impegnarmi nella via tortuosa della deduzione in modo eticamente fallace e metafisicamente oscuro » (P.S. 213). « L'etica mi obbliga ad esistere ». Ecco dunque che cosa è l'esistenza: è un compito, è sforzo, è volontà di esistere. L'esistenza è lo stesso sforzo, la stessa volontà di esistere. Ed io non saprò mai se sono un individuo esistente, se non vivrò in atto la mia esistenza. Non pensare, contemplare l'esistenza, ma attuarla. « Voler esser se stesso », « fondare se stesso » (nell'infinito e nell'eterno).

Insomma essere cristiano. Giacchè « il cristianesimo non è una dottrina, ma esprime una contraddizione di esistenza ed è un messaggio di esistenza... Il cristianesimo interessa l'esistenza, l'esistere; ma l'esistenza, l'esistere, costituiscono propriamente il contrario della speculazione » (P.S. 255-256, 278). « Il cristianesimo richiede che l'esistente si interessi infinitamente alla propria esistenza » (P.S. 210, 211, 214, 218, 219, 222). « Il vero eroismo cristiano... è osare di essere interamente se stesso, un singolo uomo » (M.M. XX). Ma non è per vanità che io, singolo, mi preoccupo della mia esistenza: « so che per questo riguardo non ho nulla da rimproverarmi, giacchè non è da me che sono diventato così sfacciato, ma è proprio il cristianesimo che mi obbliga a questo. Esso dà tutt'altra importanza [che non la speculazione] al mio piccolo io, come ad ogni altro io, per piccolo che sia, perchè vuole rendere questo io eternamente beato, se sarà così fortunato da venire a lui » (P.S. 9). « Il cristianesimo non si lascia osservare obbiettivamente, precisamente perchè vuole portare la soggettività al suo parossismo; quando la soggettività è così correttamente posta, non può legare la propria beatitudine eterna alla speculazione » (P.S. 36), perchè questa « nella sua obiettività è completamente indifferente a riguardo della mia o della tua beatitudine eterna » (P.S. 35).

La speculazione è indifferente alla mia o alla tua beatitudine, al mio o al tuo destino; richiede che lo speculatore se ne disinteressi, si spersonalizzi, perchè solo così, assorbito tutto nel pensiero, diventato esso stesso il pensiero, potrà cogliere, intuire la realtà. Il pensiero oggettivo è perciò il pensiero che annichila il soggetto nell'oggetto, l'individuo nella realtà, a cui dà tutto, tutto togliendo all'uomo. Realtà che è tutto, e quindi divina realtà. Ma realtà divina, sorda all'appello dell'uomo; la quale non si può amare e pregare e da cui è vano attendere alcun soccorso. Divinità dunque che è natura e non spirito, destino e non provvidenza. Ed ecco che la speculazione, la quale annichila la persona umana nel divino, non si accorge che ha sacrificato inutilmente l'uomo, l'ha sacrificato a un idolo, a un astratto, a un nulla; giacchè il divino impersonale, in quanto tale, non è Dio: Dio essendo sempre spirito, ossia persona. Il divino impersonale è natura, non spirito (5). Il che vuol dire che annichilata la persona umana, è *eo ipso* annientato Dio. Difendi la realtà e il valore della persona umana, e avrai *eo ipso* assicurato la realtà di Dio (Persona divina). E perciò la speculazione, o pensiero oggettivo, è monismo, panteismo, teocentrismo, e, in quanto tale, essenzialmente naturalismo e paganesimo.

Ma si badi, non soltanto le filosofie ritenute panteistiche, ma ogni speculazione oggettiva è monismo, panteismo, teocentrismo, e quindi naturalismo e paganesimo, perchè « volatilizza in modo fantastico il concetto di esistenza. Ma si ha torto di affermar ciò soltanto dei sistemi panteistici; si sarebbe piuttosto dovuto mostrare che ogni sistema, proprio in ragione del suo carattere finito, dev'essere panteista. L'esistenza dev'essere abolita nell'eterno prima che il sistema sia chiuso; alcun residuo deve rimanerne, nemmeno la più piccola briciola, nemmeno quello straccio di esistenza che è l'esistente signor professore che scrive il sistema » (P.S. 81).

Il pensiero oggettivo perciò è in fondo una forma di religione, e precisamente la religione pagana, che non dà nessuna realtà all'uomo, ma la dà tutta ed esclusivamente al divino. Religione astratta (che il pensatore danese denomina « religiosità A »), perchè la religione concreta (la « religiosità B ») (6), ossia il Cristianesimo, è la religione che proclama l'affinità dell'uomo con Dio: spirito l'uomo

(5) Di qui le ironie di K. per lo « speculativo secolo XIX » (P.S. 232, 256 n., 260, 265, 279), il « teocentrico secolo XIX » (P.S. 9, 240, 315), il « secolo obiettivo » (P.S. 128).

(6) Sulla distinzione di « religiosità A » e « religiosità B », vedi P. S. 375 e segg.

spirito Dio, persona l'uomo persona Dio; religione dunque della divinità dell'uomo e dell'umanità di Dio. Un Dio che ama l'uomo e si sacrifica per lui, riamato dall'uomo, che, bruciando le scorie della sua immediatezza naturale, quella vanità che par persona, in Dio ricerca il vero e autentico se stesso. E perciò, la religione di Cristo è essenzialmente il problema della formazione spirituale dell'uomo, ossia è essenzialmente moralità.

Ora la lotta che Kierkegaard muove contro Hegel e, nello hegelismo, a tutto il pensiero puro o oggettivo, che secondo lui trova la sua massima espressione nel sistema del filosofo di Stoccarda, è la lotta contro l'intellettualismo, che, in quanto tale, è accusato di sacrificare la persona umana alla divina realtà naturale, alla realtà che è destino e non Provvidenza (C.A. 111 e 127). Lotta dunque contro l'intellettualismo in quanto teocentrismo; lotta contro il paganesimo in difesa del cristianesimo, ossia in difesa del sacro valore della persona umana (e della persona divina). E per l'esistenzialista danese, pensiero puro o oggettivo, e quindi teocentrico e pagano, è, non solo il panlogismo metafisico di Hegel, ma tutta la filosofia moderna, che si inizia col *cogito* cartesiano per concludersi col razionalismo hegeliano. Filosofia moderna, che, sempre per il pensatore danese, il pensiero concepisce come puro, oggettivo, disinteressato, e perciò filosofia che non differisce in nulla dalla speculazione greca, ossia pagana (M.M. 112-113) (7).

E se il pensiero oggettivo ci porta a rinnegare il cristianesimo, bisogna assolutamente disfarsene. Diventare cristiani, ossia conseguire un io eterno, infinito, beato, ecco il problema. Diventare cristiani, che non è certamente sapere intorno al cristianesimo, nè dimostrare l'esistenza di Dio o investigarne l'essenza (C.A. 177-178), o dimostrare l'immortalità dell'anima (C.A. 175-176) — perchè allora saremmo ancora nel campo del pensiero oggettivo, ossia nel paganesimo — ma è realizzare la « decisione assoluta », decidersi per lo infinito o per il finito (P.S. 283, 258-259). Il problema essenziale per l'esistente « non è quello che tratta delle verità del cristianesimo, ma del rapporto dell'individuo al cristianesimo... del come io possa rapportarmi al messaggio esistenziale del cristianesimo [« bisogna attingere il bene supremo che è detto beatitudine eterna »]; come io possa divenire partecipe della beatitudine che promette il cristianesimo » (P.S. 9-10).

(7) Superfluo rilevare l'arbitrarietà di questa interpretazione della filosofia moderna.

Divenire cristiano, giacchè « il cristianesimo non è dottrina, ma esprime una contraddizione di esistenza ed è un messaggio di esistenza » (P.S. 255-256 e 378) (8). E non si tratta di dogmi: « Cristo non costruì una dottrina, ma agì. Egli non insegnò che esiste una Redenzione per l'uomo, ma redense l'uomo. Una dogmatica maomettana ("sit venia verbo") sarebbe un'esposizione della dottrina di Maometto; ma una dogmatica cristiana è uno svolgimento dell'attività di Cristo » (D. 7) (9).

Allora si è detto· Kierkegaard nega la filosofia per la vita o azione, e la vita o azione è per lui attività irrazionale. Non dice infatti che l'oggetto della fede (la quale, come si è visto sopra, è la stessa attività con cui l'individuo si fa spirito, ossia cristiano), l'oggetto della fede è il paradosso, lo scandalo (10) e l'assurdo? (11)

Ebbene, questa interpretazione non regge. L'esistenzialista danese infatti distingue tra « pensiero puro » o « oggettivo » o « astratto » e « pensiero soggettivo ». Tutto il *Post-Scriptum* è dedicato a questa distinzione (12). « Comprendere e comprendere sono due cose, dice un vecchio detto, ed è proprio così. L'interiorità è una comprensione, ma in concreto si tratta della questione come si deve comprendere questa comprensione. Comprendere un discorso è una cosa e comprendere quello che in esso ci riguarda personalmente è una altra cosa; comprendere quello che diciamo noi è una cosa, comprenderci noi stessi in quello che diciamo è un'altra cosa » (C.A. 180). Vale a dire, il pensiero puro o oggettivo è il pensiero estraneo agli interessi umani, il pensiero che « non ci riguarda personalmente »; il pensiero soggettivo invece è quello che risolve il problema della vita, anzi è la vita stessa (13), come problema e come soluzione.

Il pensiero oggettivo è pensiero astratto, il pensiero soggettivo è pensiero concreto. « Che cosa è il pensiero astratto? E' il pensiero

---

(8) Nel saggio, scritto nel 1848 e pubblicato postumo nel 1859, *Synspunktet for min Forfatter, Virksomhed* (Punto di vista della mia attività di scrittore), il K., facendo un esame di tutta la sua produzione di scrittore, dice « l'oggetto di tutta la mia produzione è il seguente: nella cristianità divenire cristiano » (P.O. 72).

(9) Cfr. inoltre J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, 1938, p. 625 e ivi ancora pp. 161 e 292.

(10) Cfr. M.PH. 93-124; M.M. 151 e segg.; V.A. 71, 74, 217; P.S. 135.

(11) Cfr. M.PH. 120-121 e P.S. 139, 289, 377.

(12) Vedi ivi specialmente p. 235 e segg.

(13) La vita, s'intende, non nel senso biologico e naturalistico (« vita naturale » o « immediata », nel linguaggio kierkegaardiano), ma nel senso spirituale: vita spirituale

nel quale non c'è soggetto pensante... Che cosa è il pensiero concreto? E' il pensiero nel quale c'è un soggetto pensante e un qualche cosa che è pensato » (P.S. 223). Il pensiero concreto in fondo è sempre l'autocoscienza: « la legge per lo sviluppo dell'io riguardo alla conoscenza, se l'io diventa veramente se stesso, è che il grado della conoscenza crescente corrisponda al grado dell'autoconoscenza, chè l'io, quanto più conosce, tanto più conosce se stesso. Se questo non avviene, la conoscenza, quanto più cresce, tanto più diventa un certo *conoscere inumano* (14) per effettuare il quale si sciupa l'io dell'uomo, quasi come si sciupavano uomini per costruire le piramidi » (M. M. 27). E « questa coscienza di se stesso non è contemplazione; infatti chi crede questo non ha compreso se stesso, poichè dovrebbe vedere che egli, nello stesso tempo, sta sviluppandosi, cosicchè non può essere qualche cosa di compiuto, adatto per la contemplazione. Questa coscienza di se stesso, perciò, è azione, e questa azione è interiorità » (C.A. 182). Vale a dire l'autocoscienza è lo stesso processo pratico di formazione della persona: la stessa moralità. Ossia è lo stesso atto di fede, o atto di fondazione spirituale della persona (identità di teoresi e prassi).

Il « pensiero soggettivo » o « concreto » o « autocoscienza », che Kierkegaard contrappone al « pensiero oggettivo », può essere definito: il pensiero con cui si attua la nostra personalità. E infatti, lo spiritualista danese ritiene che « la verità è l'azione della libertà, nel senso che codesta produce continuamente la verità... la verità è per il singolo soltanto in quanto egli la produce nel suo atto » (C.A. 174). L'autocoscienza è lo stesso atto di fondazione dell'io, e perciò Kierkegaard afferma che « la soggettività è la verità, la soggettività è la realtà » (P.S. 230).

Quando dunque Kierkegaard dice che l'oggetto della fede è il paradosso, lo scandalo, l'assurdo, egli non intende negare la verità, ma solo rilevare che la verità non è quella che pretende di cogliere il pensiero oggettivo (dal cui punto di vista l'oggetto della fede è paradosso, scandalo, assurdo), ma quella che è oggetto del « pensiero soggettivo », ossia quella che l'io produce nell'atto stesso in cui fonda il proprio essere spirituale. La lotta dunque al pensiero oggettivo è la lotta alla metafisica intellettualistica, quella tradizionale, la quale, postulando l'essere e la verità in sè, fuori del soggetto, annienta la personalità. E questo è paganesimo, astratta religiosità. Lo specula-

---

(14) Il corsivo è mio.

tore, il pagano, non avendo occhi per se stesso, ricerca fuori di sè l'essere e il vero, e perde così, ad una, se stesso e Dio (« disperazione eterna »). Il cristiano, invece, consapevole di essere spirito e quindi interiorità, nella propria interiorità ricerca se stesso e Dio, là, dove, cercando se stesso, si trova Dio e cercando Dio si trova se stesso (15). Il cristiano, che si profonda in se stesso, trova Dio e in lui si ritrova infinito, eterno, e gusta la beatitudine.

(15) Mentre il pagano o uomo immediato si volge all'esterno e si trova di fronte all'angoscia del destino (C.A. 111 e segg.), il cristiano, profondandosi in se stesso, « volgendosi verso se stesso, si volge *eo ipso* verso Dio » (C.A. 127); incontra la Provvidenza e il se stesso libero, eterno, trionfatore dell'angoscia e del destino: « appena posto lo spirito, l'angoscia è tolta; ma è tolto anche il destino, perchè con ciò ora è posta anche la Provvidenza » (C.A. 111).

Luigi Pareyson

POSSIBILITÀ DI UN ESISTENZIALISMO CRISTIANO

E' stato da molti (1) osservato che l'esistenzialismo scambia l'uomo d'oggi con l'uomo eterno: volendo affermarsi come filosofia dell'uomo, non fa, in fondo, se non assolutizzare l'uomo odierno, trasponendo su un piano metafisico l'attuale situazione storica. Quella osservazione muove da due presupposti. Anzitutto, che l'esistenzialismo è talmente consapevole della crisi attuale ch'esso ha saputo farne una filosofia: la filosofia che si pone come presa di coscienza della crisi. In secondo luogo, ch'esso è talmente poco consapevole del carattere storico, e quindi attuale, della crisi, da presentare la situazione odierna come la eterna situazione dell'uomo: la filosofia che chiude la crisi in sè e la estende alla natura stessa dell'uomo.

E' chiaro che il secondo presupposto è in contrasto col primo: l' incapacità dell' esistenzialismo di scorgere l' origine storica della crisi è tanto più sorprendente in quanto d'altro lato esso ne è, come s'è detto, la coscienza più precisa. La contraddizione è soltanto apparente se si vede nell'esistenzialismo non soltanto la denuncia aperta della crisi, ma anche l'inconsapevole testimonianza dell'origine storica di essa; la crisi e l'esistenzialismo hanno un'identica origine. I termini storici della crisi sono gli stessi del momento storico in cui l'esistenzialismo prende radice, e cioè i termini della dissoluzione dell'hegelismo. Se l'esistenzialismo è in grado di dare la rappresentazione più viva della crisi attuale, ciò accade perchè esso deriva direttamente da quel dissolvimento della filosofia hegeliana i cui termini costituiscono i problemi d'oggi; d'altra parte se esso si rivela incapace di definire i lineamenti storici della crisi, ciò è do-

(1) In Italia da Massolo, Della Volpe, Balbo, Del Noce. Su questa nuova discussione intorno al significato dell'esistenzialismo si veda la prossima seconda edizione dei miei *Studi sull'esistenzialismo*.

vuto al fatto ch'esso non fa che ripresentare la discussione del post-hegelismo, senza averne una precisa consapevolezza, e quindi senza preoccuparsi, veramente, di risolverla e di trovarne una via d'uscita.

Se tutto ciò è vero, non è meraviglia che altri termini della dissoluzione dell'hegelismo, come l'umanesimo e il materialismo (storico, s'intende), si pongano rispettivamente come la vera essenza e il definitivo superamento dell' esistenzialismo. Se l' esistenzialismo, pretendendo di fare dell'uomo d'oggi l'uomo eterno si rivela incapace di definire storicamente la crisi, esso non vale a tener testa alle ragioni che intorno ad esso e contro di esso possono far valere l'umanismo e il materialismo, il primo richiamandolo a una maggiore coerenza e a un maggior coraggio nel dedurre le ultime conseguenze, e il secondo invitandolo a risolvere la sua problematicità in una presa di posizione che l'oltrepassi.

L'assunto di dissipare l'equivoco d'una posizione che scambi la situazione dell'uomo odierno con la situazione dell'uomo eterno richiede necessariamente una risoluzione materialistica dell' esistenzialismo: relativata quella metafisica alla situazione odierna ne risulta l'atteggiamento di chi, accertata la crisi attuale, ne vuole uscire con l'azione modificatrice. Da questo punto di vista l'esistenzialismo è una filosofia che ha talmente approfondito il suo carattere epigonico da riuscire ad essere un invito e un preambolo alla realizzazione dell'antitesi d'un mondo che si pone come concluso, e che reca, nel suo dissolversi, l' oscura esigenza d'un rinnovamento. In questo senso l'esistenzialismo o non è che il segno della morte di un'età, o, se ha un aspetto positivo, è la premessa critica d'una presa di posizione che si presenti veramente come soluzione. Da questo punto di vista il significato dell'esistenzialismo consiste unicamente nel rilevare criticamente il valore d'una posizione che soddisfi le sue istanze e venga incontro ai suoi problemi. Altrimenti, se esso vuol rinchiudersi in sè e presentarsi a sua volta come soluzione disperde il carattere critico della problematicità da esso proposta con l'inquadratura in una sintesi sistematica contraria all'assunto.

E' così che l'incapacità di definire storicamente la crisi fa dell'esistenzialismo una filosofia che necessariamente si risolve in umanismo o materialismo, in quanto non solo non ne contempla le istanze, ma, anzi, esso stesso propone istanze tali che soltanto nell'umanismo o nel materialismo possono essere soddisfatte, e soddisfatte in tal modo che questi movimenti oggi ritrovano la loro attualità e rinnovano la loro aderenza storica soltanto attraverso la problematicità messa a fuoco dall'esistenzialismo. A questo modo l'esistenziali-

smo assolverebbe alla sua funzione col negarsi come tale, e non sarebbe che il ritorno, a distanza di un secolo, di quella stessa problematica del post-hegelismo che aveva trovato la propria soluzione nel materialismo storico, ritorno che riconfermerebbe nella crisi della cultura europea la rinnovata attualità di quella problematica e la ritrovata validità di quella soluzione.

Ma quella trasposizione della situazione attuale nella situazione eterna dell'uomo che si riscontra nell'esistenzialismo può essere interpretata anche in un altro modo. Si può pensare cioè che a determinarla non sia quell'incapacità di definire storicamente la crisi, che vale per l'esistenzialismo che si dimostra inconsapevole del carattere storico e quindi della crisi. Questa nuova prospettiva vale per quelle forme di esistenzialismo che sono così poco inconsapevoli del carattere storico della crisi, che proprio per questo lo prospettano su un piano eterno. In questa prospettiva certamente nell'uomo d'oggi si vede l'uomo in sè, ma non nel senso che l'uomo d'oggi sia assolutizzato e la sua crisi sia generalizzata a natura dell'uomo, bensì nel senso che nell'uomo in sè si cerca il criterio per valutare l'uomo di oggi e per giudicarne la crisi.

All'esistenzialismo che non è se non l'assolutizzazione dell'uomo d'oggi nella sua crisi si contrappone in tal modo l'esistenzialismo che riconduce la crisi dell'uomo d'oggi alla natura dell'uomo in sè. Da un lato è la crisi d'un mondo concluso presentata come la situazione stessa dell'uomo, e quindi il disconoscimento del carattere storico di essa; dall'altro è la crisi d'un mondo concluso raffrontata a quel termine di fronte al quale le possibilità umane assolutizzate sono in crisi e quindi il riconoscimento del carattere storico della crisi presente, ricondotta al fallimento del tentativo di ridurre a possibilità umana quello ch'è di là dalle possibilità dell'uomo. L'*hybris* della ragione, e cioè il tempo che vuol concludersi, e cioè la chiusura della storia nella sua autocoscienza, si pone in crisi: la posizione di chi assolutizza questo fallimento vedendovi la situazione originaria dell'uomo è quella di chi, non sapendone dare una ragione storica, ne dà una ragione metafisica; la posizione di chi lo commisura alla situàzione originaria dell'uomo è quella di chi, sapendo darne una ragione metafisica, è anche in grado di darne una ragione storica.

Vi sono dunque due forme di esistenzialismo: quello che assolutizza l'uomo d'oggi facendone la filosofia, e quello che interpreta l'uomo d'oggi in base alla situazione stessa dell'uomo in sè; quello che eternizza l'uomo d'oggi, e quello che storicizza in termini attuali l'uomo in sè; quello che conclude un'età segnandone la crisi, e

quello che teorizza il motivo eterno d'ogni crisi; quello nella cui epigonicità vive oscura e inconsapevole l'esigenza d'un rinnovamento, e quello che indica la ragione eterna d'ogni rinnovamento. L'esistenzialismo che, ponendosi come capovolgimento della conclusione d'un mondo, implica dietro di sè il proprio capovolgimento, e l'esistenzialismo che non implica il proprio capovolgimento perchè non è a sua volta il capovolgimento, ma il giudizio critico del mondo ch'esso conclude. L'esistenzialismo che fa della problematicità dell'uomo di oggi la premessa critica d'un ritrovato umanismo e d'un rinnovato materialismo in cui esso si dissolve e si nega, e l'esistenzialismo che nella problematicità dell'uomo d'oggi vede consapevolmente il segno d'un'eterna problematicità, e quindi, riportando la crisi dell'uomo d'oggi ai suoi eterni motivi, evita la necessità d'una risoluzione materialistica, e allude e prepara un'altra soluzione, di cui esso rinnova e ritrova l'attualità.

Per meglio definire questa seconda forma di esistenzialismo bisogna definire il termine eterno che pone in crisi le possibilità puramente umane e la natura di quell'uomo in sè ch'esso storicizza in termini attuali. A questo fine è necessario ricorrere all'origine storica dell'esistenzialismo, la quale ne spieghi, con la genesi, il significato e il valore.

Il razionalismo, e cioè l'idealismo storicistico, ha voluto identificare il punto di vista dell'uomo e il punto di vista di Dio. L'esistenzialismo ha posto in luce che l'uomo non è Dio. Da un lato l'esistenzialismo di tendenza umanistica: la filosofia della finitezza e della negatività. Dall'altro l'esistenzialismo di tendenza teistica: la filosofia della contingenza e della creaturalità. Inoltre il razionalismo ha voluto secolarizzare il cristianesimo. L'esistenzialismo ha dissipato l'equivoco della « filosofia cristiana »: donde la duplice possibilità della fine del cristianesimo e del ritrovamento del cristianesimo. Da un lato l'esistenzialismo anticristiano: la filosofia che nega il cristianesimo. Dall'altro l'esistenzialismo cristiano: il cristianesimo che non si esaurisce nella filosofia. L'esistenzialismo nasce cristiano o anticristiano, poichè muove dalla constatazione che al cristianesimo non si può oggi essere indifferente e che la forma filosofica dell'indifferenza verso il cristianesimo è il cristianesimo secolarizzato. Queste due forme di esistenzialismo coincidono con quelle su delineate. L'esistenzialismo che assolutizza l'uomo d'oggi è quell'esistenzialismo umanistico e anticristiano che non si risolve se non nel materialismo, il quale supera il mondo concluso di cui l'esistenzialismo segna inconsapevolmente la crisi. Ma l'esistenzia-

lismo che sa valutare la crisi perchè, conoscendo le possibilità umane, la riporta alla situazione originaria dell' uomo senz' avere bisogno di assolutizzare la crisi presente, è l' esistenzialismo di tendenza teistica e di carattere cristiano. Un esistenzialismo che aspiri a chiamarsi cristiano è quello che conclude un mondo, non nel senso che si limita a segnarne la crisi in quanto non ne è che il giudizio critico in base a un criterio che, di volta in volta storicizzandosi, è in grado di spiegarne ogni crisi.

L'esistenzialismo ch'è in grado di ricondurre l'uomo d'oggi all'uomo in sè, e quindi di non inibirsi una comprensione storica della crisi attuale, è dunque l'esistenzialismo cristiano, che possiede l'eterno termine di riferimento della storia. Esso deve avere questi due caratteri: pur ponendosi dopo la conclusione del mondo in crisi, evitare la necessaria conseguenza d' una risoluzione materialistica dell'esistenzialismo; e proprio nell'atto di negarsi come esistenzialismo, costituire la premessa critica d' uno spiritualismo che si ponga al di là dal materialismo e ne contempli le istanze.

L'esistenzialismo cristiano è il riconoscimento del fatto che oggi una filosofia non si può costruire se prima non si è risposto alla domanda: fine o ritrovamento del cristianesimo? Questa alternativa è perentoria, e cioè priva di terzo termine, e quindi esclusiva, poichè emerge dal fallimento del tentativo di mediarla in un sintesi che non si può più riproporre. Il carattere esclusivo dell'alternativa, col conseguente carattere religioso della scelta che la risolve, presuppone la coscienza della crisi come conclusione e problema d'un nuovo principio. L'esistenzialismo afferma l'urgenza d'una scelta impegnativa posteriore alla conclusione, la necessità d'una presa di posizione dopo il fallimento del cristianesimo secolarizzato.

L'esistenzialismo dimostra come il cristianesimo secolarizzato è la conservazione del cristianesimo sotto la forma della negazione di esso: ne risulta una duplice possibilità: o si conduce fino in fondo questa negazione, e quindi per un verso si continua l'opera del cristianesimo secolarizzato in quanto questo è negazione del cristianesimo e per l'altro ci si oppone ad esso in quanto lo si scambia col cristianesimo in quanto tale, perpetuando lo stesso equivoco nel quale esso era incorso; oppure si svincola il cristianesimo da quella filosofia che l'incapsula e in fondo lo nega, e se ne riafferma l'eternità come eguale presenza in ogni attimo di tempo a segnare la crisi d'ogni tentativo di negarlo o dissolverlo.

L'esistenzialismo cristiano è quello che pone l'alternativa: fine o ritrovamento del cristianesimo. Per l'esistenzialismo anticristiano

l'alternativa è diversa: fine o conservazione del cristianesimo secolarizzato. Infatti l'esistenzialismo anticristiano non è se non l'antitesi del cristianesimo secolarizzato, mentre l'esistenzialismo cristiano si pone di là dall' uno e dall' altro. Se l' esistenzialismo cristiano contempla nell'alternativa da cui emerge la possibilità della fine del cristianesimo, l'esistenzialismo anticristiano non fa altrettanto per la possibilità del ritrovamento del cristianesimo, possibilità che dalla sua prospettiva, che non tien conto che del cristianesimo secolarizzato, è a priori esclusa.

In tal modo l'esistenzialismo cristiano, pur ponendosi dopo la conclusione, evita la necessità d'una risoluzione materialistica. Infatti la necessaria derivazione del materialismo storico dall'esistenzialismo avviene quando l'esistenzialismo non sia che l'opposizione dell'antiragione alla ragione, e cioè la presunta identità della ragione con quella ragione assolutizzata contro cui esso insorge e di cui esso è la crisi. Il materialismo è appunto la composizione di questa dissociazione fra ragione e antiragione, che conserva in certo senso la validità della ragione identificandola col tentativo del razionalismo. La necessità del materialismo discende dalla pretesa che il capovolgimento del razionalismo ne sia la distruzione. L'esistenzialismo ha voluto dissipare l'equivocità del razionalismo con un nuovo equivoco: il materialismo si pone come dissipazione di questo nuovo equivoco. L'esistenzialismo che evita una sua necessaria risoluzione materialistica non si pone come pura e semplice antitesi del razionalismo: esso non identifica la ragione con l'assolutizzazione di essa. Al contrario, esso mette in luce il carattere irrazionalistico dell'assolutizzazione della ragione, sì che l'equivocità del razionalismo è dissipata originariamente, senza ricorrere all'assunzione d'un nuovo equivoco e quindi senza porre la necessità d'una nuova risoluzione. Questo spiega come la risoluzione materialistica dell'esistenzialismo escluda ogni altra risoluzione di esso: essa non presuppone che l'esistenzialismo ch'è l'antitesi del razionalismo, e vuol porsi di là dell'antitesi fra razionalismo e antirazionalismo. L'esistenzialismo che svela all'origine l'equivoco del razionalismo, invece, si pone con questo già di là dall'antitesi di razionalismo e antirazionalismo, e indica la via per una risoluzione che contempli la possibilità della risoluzione materialistica, senza che questa contempli la possibilità di quella.

La soluzione materialistica dell'esistenzialismo si rende necessaria, secondo quanto s'è visto, come dissipazione dell'equivoco d'una posizione che scambia l'uomo d'oggi con l'uomo in sè: relativata

quella metafisica alla teorizzazione del fallimento d'un mondo si rende necessaria la filosofia dell'azione modificatrice. Di fronte a una posizione che a sua volta relativa la crisi riportandola al termine eterno d'ogni crisi, le istanze fatte valere dalla risoluzione materialistica presuppone il fallimento del mondo concluso e ne trae argomento per oltrepassarlo, mentre quella posizione oltre a ciò vede nel fallimento la conferma del suo eterno motivo: quella presuppone il fallimento del mondo concluso e questa, oltre a ciò, la ragione di quel fallimento. Da un lato la storia è vista nella sua sufficienza, e quindi ogni sua tappa si presta ad essere assolutizzata, col che si cade nella necessità d'una successiva relativazione; dall'altro la storia è vista col giudizio che ne valuta ogni istante, il quale, di per sè, in quanto giudicato, è relativo alla situazione originaria dell'uomo.

Se l'esistenzialismo ch'è crisi del razionalismo in quanto ne è la dissoluzione si risolve necessariamente nel materialismo, l'esistenzialismo ch'è crisi del razionalismo in quanto ne è il giudizio critico si risolve nello spiritualismo. E come quel primo esistenzialismo è la condizione dell'attualità del materialismo, così questo secondo esistenzialismo è la condizione di una ritrovata e rinnovata attualità dello spiritualismo.

Anche l'esistenzialismo cristiano si nega dunque come esistenzialismo, nel suo necessario risolversi nello spiritualismo che lo porta a consapevole coerenza filosofica: questo suo negarsi è l'affermazione d'un'esigenza di critica problematicità che pone in luce il carattere decisivo e attuale dello spiritualismo che ne risulta. L'esistenzialismo cristiano è la fondazione critica dell'attualità dello spiritualismo. Senza quella premessa lo spiritualismo non ritrova la sua attualità, e, d'altra parte, senza quella risoluzione spiritualistica anche questo esistenzialismo chiude la propria problematicità in una sintesi contraria all'assunto.

Materialismo e spiritualismo, così rinnovati e ritrovati attraverso la problematicità dell' esistenzialismo, pur essendo opposti sono vicinissimi. Infatti il loro problema è identico, poichè identica è la constatazione da cui muovono: la realtà della crisi d'un mondo concluso. Opposta, certo, la soluzione, perchè da un lato è proclamata la fine del cristianesimo, fatto, in tal modo, coincidere col mondo in dissoluzione, e dall'altro è affermato il ritrovamento del cristianesimo, dissociato, in tal modo, dal mondo in dissoluzione.

Ma l'alternativa prende il suo intero significato solo nella prospettiva che propone il ritrovamento del cristianesimo. Mentre la prospettiva della fine del cristianesimo non ammette la possibilità

di ritrovarlo, la prospettiva opposta afferma che si ritrova il cristianesimo solo attraverso la possibilità della sua fine. Per la prima prospettiva la scelta è fra la negazione del cristianesimo e un cristianesimo diluito: la negazione del cristianesimo non è se non la coerenza della diluizione di esso. Per la seconda prospettiva la scelta è fra cristianesimo e anticristianesimo: il cristianesimo ritrovato si pone come risultato d'una scelta che contempla la possibilità d'un anticristianesimo coerente. Il cristianesimo è ritrovato come fatto eterno, e cioè come ciò che il tempo chiuso in sè non può se non negare. In tal modo la risoluzione materialistica di esso.

L'esistenzialismo cristiano, come s'è detto, è destinato a negarsi come esistenzialismo e a risolversi, necessariamente, nello spiritualismo ritrovato. Fatta la scelta che risolve la crisi è possibile, di nuovo, filosofare. La funzione dell'esistenzialismo cristiano si riduce, dunque, a costituire la premessa critica e problematica d'un atto di scelta, che senza di esso rimarrebbe ingiustificato. Qui comincia il compito d'una definizione filosofica dello spiritualismo in tal modo ritrovato: ma questo è altro discorso. Lo spiritualismo che rinnova la propria attualità sulla premessa critica dell'esistenzialismo è una filosofia della persona: definizione di quella creaturalità, ch'è il presupposto d'ogni giudizio critico dell'uomo storico in base alla natura dell'uomo in sè, e che permette all'esistenzialismo cristiano di rendersi conto del significato eterno della crisi attuale.

Teodorico Moretti Costanzi

L' ASCETICA DI HEIDEGGER

I. — La mistica ontologica di Heidegger.

Un pensiero filosofico criticamente educato e consapevole non può oggi, dopo un secolo e mezzo da Kant, non comportare un'ascetica e non tradurvisi. Ciò pel fatto semplice che l'ascendere — relativo all'accorgimento della non-fondamentalità dell'esperienza — sta alla base della Critica. Nè la medesima, fichtianamente, può voler dire senz'altro « filosofia », una volta intesa come scienza avente sè medesima per obietto. Il conoscere revisionante deve infatti distinguersi dalla conoscenza ch'è suo oggetto e che quindi deve restare, inconfondibile, al proprio posto: mancano altrimenti le condizioni del valicamente in cui la Critica, nella sua *quidditas*, si definisce e si presenta come filosofia trascendentale. Più in breve: manca la critica. Di tanto si sono accorti — pur senza reciproche interferenze — così il Carabellese che lo Heidegger (1) e se ne sono accorti ad ogni effetto, notando l'uno e l'altro cosa richieda la Critica per mantenersi. Richiede un emendamento dallo gnoseologismo della sua lettera che duplica la conoscenza impossibilmente, invece di relazionarla all'Essere che le dà senso e che all'uomo in lui fondato permette di essa la revisione. Da qui l'importanza attribuita dai due filosofi al problema interno della filosofia, per la prima volta posto da Kant. La filosofia che pone il problema di sè medesima — del proprio esser possibile come scienza tra le altre scienze — già si manifesta sul piano sopraelevato della condizionante di esse, correggendosi con ciò da ogni gnoseologismo, quale metafisica in atto. Metafisica, appunto, che proprio in quanto in atto, proprio in quanto elaborante di continuo la-

(1) *La filosofia di Kant* del Carabellese (Vallecchi, Firenze 1927) contemporanea a *Sein und Zeit*, precedette di due anni il *Kant und das Problem der Metaphysik* dello Heidegger (1929).

possibilità di sè medesima, in virtù di quella esigenza insopprimibile per cui la Ragion pura kantiana scuopre l'inganno e, insieme, il valore della sua dialettica naturale (2), non è metafisica sulla realtà umana che tratti dell'uomo come ne tratta l'antropologia; ma è l'uomo stesso nella sua realtà costitutiva dove risiede l'istorializzarsi (*Geschееn*), in virtù del quale si contano o s'obliano i giorni e le ore, gli anni come i secoli dei nostri tentativi filosofici rinnovellantisi perennemente (3). La metafisica è l'uomo stesso, secondo Heidegger, perchè l'uomo sta radicato, filosofando, nell'Essere per cui filosofa (4). Carabellese lo dice Oggetto puro della coscienza, nel dichiarare l'affermazione di esso necessaria all'impostazione del problema interno della filosofia, immedesimantesi con quello dell'Assoluto Essere in sè (5): Essere in sè di cui l'uomo ha l'esigenza in quanto travalica, metafisicamente, nella purezza costitutiva del suo pensare, la manifestazione che consiste nel vivere sul piano empirico. Questo travalicamento, per Heidegger, costituisce, quanto alla fondazione della metafisica, la questione fondamentale data appunto dal problema interno della filosofia ch'è il problema medesimo della possibilità interna dell'essere nella sua intelligibilità. E la metafisica, che sarà della realtà umana, dovrà rivelare la costituzione di essa come ciò che, interiormente, rende possibile, dell'Essere di cui è, la intelligenza (6). Questa intelligenza è connessa alla realtà umana che, in quanto che, trascende. D'un trascendere, naturalmente, che, riguardando in modo intimo chi lo effettua, non è punto da confondere col trascendere spaziale cui la parola può far pensare (7). La realtà umana trascende — è vero — rispetto al mondo; ma nè essa che trascende e che anzi s'identifica addirittura con la trascendenza, è da confondere con l'uomo che c'è di fatto, fra altri esistenti, nè il mondo è da confondere con la totalità dell'esistente. La realtà umana che è esser nel mondo (*in der Welt sein*) s'identifica senza meno con l'uomo, col soggetto, solo perchè, designandolo non astrattamente, designa, quanto alla sua possibilità di esistente, il suo stato costituzionale. E il mondo che rientra, da parte sua, nel quadro strutturale di questa costituzione, fa parte della trascendenza appunto perchè

---

(2) P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia in Kant*, Verona, La Scaligera 1938; segnatamente a pag. 96-97.

(3) M. H., *Kant und das Probem der Metaphysik*, C. IV, S. C.

(4) *Id.*, § 44.

(5) CARABELLESE, *op. cit.*, pag. 107.

(6) M. H., *op. cit.*, § 42.

(7) M. H., *Vom Wesen des Grundes*, II.

concerne la realtà umana e rappresenta quello stato umano empirico oltrepassando il quale l'uomo ritrova se medesimo, nell'*a-priori* della propria *Selbstheit*. Valicando il mondo nella realtà dell'*In der Welt sein*, dove l'uomo, nella sua trascendenza costitutiva, è veramente ciò che è, egli non valica in fondo che se medesimo. E' interessantissimo l'*excursus* storico, dai Greci a Kant, con cui Heidegger giustifica criticamente la trasformazione da lui effettuata della nozione di mondo in quella di mondanità. Il concetto di mondo non ha senso che come concetto trascendentale; trascendentale, appunto, di quella trascendentalità che non sarebbe se non fosse relativa alla trascendenza in cui Kant si pose per primo oltrepassando il piano conoscitivo empirico nella ricerca degli elementi che lo rendono possibile (8). Salendo al trascendente con il solo interesse per ciò che trascendente non è affatto — e cioè appunto per l'esperienza — Kant restringe in essa la trascendentalità della sua indagine: il che non esclude, secondo Heidegger, anzi richiede un procedere innanzi nel valicamento di cui s'è detto, verso la piena conquista della metafisica (9). A differenza dell'ontologia tradizionale il cui λέγειν concerne descrittivamente l' ὄν senza penetrarlo e che da Heidegger è ridotta ad ontica, la metafisica è l'ontologia di un ὄν che si presenta, consistendovi, nel proprio λόγος, inquantochè, di questo λόγος, l'Essere che fonda l'esserci è la sostanza. Ed è chiaro, con ciò, come la metafisica non possa avere per proprio oggetto altri che non sia il suo soggetto, cioè l'uomo, l'esserci per antonomasia dove la costitutiva trascendenza di cui s'è detto — e ch'è apertura dell'ente al suo Fondamento e Principio — dell'ente medesimo rivela l'Essere: il «*Sein des Seienden*» che... «*ist nicht selbst ein Seiendes*» (10) ma che solo nel *Seiende*, in lui e per lui rivelantesi, può rivelarsi con la risposta, altrimenti inottenibile, alla domanda antica che lo concerne (11).

Questo *Fragen*, ch'è un *Suchen* diretto all'Essere del *Seiendes*, può avere risposta là solamente dov'è e si avverte come un *modus essendi* di chi lo effettua: là solo dov'è *Da-Sein*. « *Dieses Seiende* — dice Heidegger — *das wird selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als DA-SEIN* » (12).

---

(8) M. H., *Vom Wesen des Grundes*, II.
(9) M. H., *Op. e luogo citt.*
(10) M. H., *Sein und Zeit*, § 2.
(11) M. H., *id.* (prefazione).
(12) M. H., *id.*, § 2.

Inutile precisare che il *Da-Sein* è la medesima realtà umana dell'*in der Well*, nella realizzazione della presenza. Tale presenza, dacchè comporta la possibilità del proprio chiarimento nel *Fragen* metafisico di cui s'è detto, è la possibilità stessa del rivelarsi dell'Essere nel proprio senso.

Il *Sein*, ch'è *des Seiendes*, peraltro, trovasi nel conoscere scientifico non manifesto nel proprio *Sinn*, non manifesto essendo l'umano *Seiende* in quell' attività volta alle cose cui vien concessa l' ultima parola quanto la prima.

Ad osservare le varie scienze, ciascuna delle quali tratta con un modo che differisce da quello dell'altra il proprio oggetto, ci si accorge agevolmente come la loro molteplicità abbia o riceva una coerenza solo dall'organizzazione tecnica degli Atenei e delle Facoltà e non conservi un significato che in relazione coi fini pratici perseguiti dagli specialisti (13). Il che appunto significa che le scienze, incapaci di render conto dell'unità per cui son molte dentro al conoscere, ch'è umano, stanno con l'uomo che lo esplica alla superficie dell'Essere. Meglio: sono esse medesime superficialità, superficiali essendo in esse noi che, scientificamente, ci realizziamo. Sono insomma, le scienze, in cui l'atteggiamento mondano dell'uomo pre-scientifico o extra-scientifico si chiarisce e si precisa, la superficialità stessa del nostro vivere. Come pertanto il nostro vivere determinato richiede, presupponendola, la sua determinante soggettiva (14) sul piano più alto della possibilità e della scelta, le scienze presuppongono, a base dei loro medesimi concetti-base (Natura, Storia e simili), i concetti ontologici anteriormente acquisiti.

E' chiaro, con questo, come la scienza e la filosofia, coi loro rispettivi patrimoni di verità ontica ed ontologica, nel mentre vengono a rivelarsi quali facenti parte di un tutto unico, in esso vengano anche a differenziarsi, come altrove e diversamente non potrebbero. Il loro reciproco differenziarsi, relativo al rapporto speciale che lega ciascuna di esse alla differenza tra l'Essere e l'esistente, è difatti spiegato dal carattere ontologico di questa differenza, ch'è effettiva, in quanto radicata, fin nella propria possibilità, in quel differenziante che siamo noi. E noi differenziamo solo nella misura in cui, sa-

(13) M. H., *Was ist Metaphysik ?*, I.

(14) Tale condizione soggettiva determinante il vivere, nel suo relazionamento costitutivo di soggetto e di oggetto. sappiamo già ch'è l'*In der Welt* il quale, secondo Heidegger, va inteso come ciò che rende possibile il relazionamento, meglio e piuttosto che venir con questo identificato.

pendo dell'Essere, siamo in rapporto con l'esistente (15): nella misura, insomma, in cui, nella nostra realtà, siamo trascendenti di quel trascendere che non ci aliena da alcuna cosa e non ci sgancia da nessun piano che non sia in noi o — meglio ancora — che non rientri nel nostro quadro. In esso il mondo oggettivo oltrepassato — giovi ripeterlo — è l'oltrepassante medesimo definitosi, nell'esistere, nella mondanità di cui il conoscere oggettivo-scientifico fa da espressione (16). Dunque la filosofia (la metafisica) che non è scienza e che non rivaleggia con essa, se ne distingue essenzialmente nella misura in cui la sovrasta per locazione nel tutto unico della mistica esistenziale — (Ed è in proposito ben rimarchevole che lo Heidegger parli — quanto alla verità ontologica da intendersi nel senso largo della parola — di gradi e modificazioni, indicanti il fondo della verità originale stante alla base di ogni verità ontica) (17). La filosofia come metafisica — nel senso etimologico di μετά τά φυσικά — può, nell'istanza costitutiva del suo trascendere, venire intesa quale attività mistica per eccellenza, solo perchè il conoscere scientifico ch'ella sorpassa rappresenta, con la fisicità che gli è caratteristica, il piano o il grado infimo della partecipazione: di quella partecipazione all'Essere ch'è l'esistenza. La medesima, evidentemente, non culminerebbe nella pienezza dello stato metafisico dove ci si trova — per così dire — permeati e traversati dall'Essere, se all'Essere non facessero appello, pur da lontano e mediatamente, i fatti dell'esperienza; se in altri termini, le cose fisiche, oggetto di un conoscere finito, in ciò e per ciò non rivelassero (nella finitezza della realtà umana) il *fondamento* della metafisica che con esso, appunto, appare e si manifesta in qualità di *ontologia fondamentale* (18).

Con l'ontologia fondamentale — secondo Heidegger — si ha della metafisica il primo grado che vedremo implicitamente potersi anche considerare la prima tappa lungo la strada cognita e vecchia, pur se rimodernata e battuta con mezzi nuovi, della risalita catartica dal piano della caduta e del peccato. Mediante l'atto filosofico d'ontologia, producentesi come un esplicito trascendere della realtà umana, questa risale, raccogliendosi dall'oblio cui la finitezza costitutiva la condanna, lungo sè stessa, diretta alla sua prima radice e al pro-

(15) M. H., *Wom Wesem des Grundes*, I.
(16) *Id.*, II.
(17) *Id.*, I.
(18) M. H., *Kant u. d. Pr. der Met.*, § 43.

prio *Urfaktum*. Nè il costruire e il problematizzare (19) in cui essa vien rivelando la propria struttura originale, sono elaborazioni che la riguardano dell'esterno o che verso l'esterno muovan da lei: la costituiscono infatti essenzialmente nel ritrovamento ontologico a base del quale sta il ricordo interiore: l'*Erinnerung*. Termine — questo

---

(19) Che la problematica esistenziale non escluda la metafisica ma vi si fondi, Heidegger lo dice esplicitamente (cfr. p. e. *Kant und das Pr. der M.*, § 43). Onde va osservato che se il problematicismo, giusta quanto trovasi scritto in una recente opera sull'argomento (G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, ed. « La Scuola », Milano pagg. 241-2) è da considerare quale facente con l'esistenzialismo, in sostanza, tutt'una cosa, non per questo — tutt'altro — è censurabile da un punto di vista metafisico. (Nè il problematicismo a-metafisico o antimetafisico, riposante sulle fiacche basi di una cultura e di una storia della filosofia depauperate nel molteplice frammentario e contradditorio della loro empiricità, può considerarsi un problematicismo vero, trascendentale: esso è ancora una forma dello scetticismo gnoseologistico-realistico della tradizione e, comunque, nulla ha in comune con l'esistenzialismo; ove il medesimo venga inteso nella sua esigenza peculiare). All'autore dell'opera sopra citata manca un accorgimento chiaro di tutto ciò, godendo ancora credito, presso di lui, la metafisica precritica, di tipo scientifico, col cui metro vien valutata, infatti, anche la contemporanea filosofia ontocoscienzialistica dove s'invera — come in questo studio stesso si cercherà di provare — l'esigenza vitale dell'esistenzialismo e in cui il problematicismo trova la sua debita fondazione metafisica. Dove c'è il problematicismo come nella filosofia ontocoscienziale, non può esservi, secondo l'autore di cui in parola, la metafisica: la metafisica — egli pensa — non è richiesta, ma esclusa dalla ricerca (*Op. cit.*, pp. 204, 205 e segg.) quasi che la medesima, in cui consiste il cosciente, potesse consentirne il sopravvivere, una volta arrestata che fosse dalla raggiunta conoscenza, statica e speculare, di un « *immobile* » essere che trascende e che non è l'essere dello stesso « *quaerere* » filosofico, nel suo caratteristico problematizzare. L'incomponibilità di questo — giova bene comprenderlo — non è relativa a nessun *deficit* conoscitivo, essendo altra qualitativamente, la filosofia che problematizza, dal conoscere scientifico che si definisce rispetto agli oggetti dell'esperienza. Questo differenziarsi dal conoscere scientifico della filosofia, quale metafisica che non è più un conoscere *sui generis* del tipo di quello tradizionale i cui oggetti non possono non risultare altrettanti non sensi alle analisi della metodologia, ma che è la metafisica dello stesso conoscere (penso alla chiara opera di N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*) può invero considerarsi la scoperta dei temi della cui maturità critica è indubbiamente un'espressione indicativa l'esistenzialismo. Esso restaura la metafisica proprio nella misura in cui, criticamente, la distingue dalla scienza. Esplicito quanto lo Heidegger del *Was ist Metaphysik?* è in ciò K. Jaspers di cui mi limito in proposito a ricordare le incisive proposizioni dell'*Einführung* al suo volumetto: *Existenzphilosophie*, (Berlin und Leipzig 1938). Certo, non si può dire che una metafisica conducente allo scacco, in quanto metafisica, ancora, dell'uomo che conosce e di esso solo, siasi svincolata nel modo più desiderabile dallo gnoseologismo scientistico a fondamento realistico-dualistico. Indicativa, in proposito, è l'opera di una scolara dello Jaspers, J. Hersch, *L'illusione della filosofia* (trad., Einaudi, Torino 1942) la quale, pur mentre afferma nel senso sopraddetto la metafisicità della filosofia, la vede irredimibile dall'illusoria aspirazione —

— che potrebbe tradursi senza ambagi « reminiscenza » con l'esplicito di un riferimento a Platone, qualora, dietro la guida di Heidegger stesso, si giungesse a scorgere nell'idea platonica, intesa erroneamente per tradizione come il più obiettivo di tra gli oggetti, avente sede in un altro mondo da cui — più o meno memori — saremmo discesi nell'esistenza, l'*a-priori* dell'esistenza medesima, nel suo trascendere (20). Tale trascendere, benchè, essendo nostro, ci riguardi in proprio, non può nel suo ultimo vertice — secondo Heidegger — venire dal concetto realmente colto (21). Ed è proprio per questo che l'ontologia fondamentale, in cui consiste la filosofia, va considerata un primo grado della metafisica (metafisica interiore della realtà umana) che se già c'è nella critica dai cui limiti, poi, giunge ad affrancarsi, esplicandosi in ulteriore elaborazione, l'elaborazione medesima travalica.

La filosofia — secondo Heidegger — non è che il mettersi in movimento della Metafisica (22). Essa rivelasi nella filosofia e le dà il senso nella misura in cui, richiamando incessantemente l'esistenza che vi è impegnata alla questione fondamentale, con questa inces-

---

di cui il linguaggio dei filosofi sarebbe prova — alla apodditticità scientifica, e perciò destinata al fallimento che è in fondo quello stesso dei conoscente empirico, facentesi problema di un oggetto che sfugge alla sua presa conoscitiva. Si perderebbe, con ciò, il problematizzare, con esso perdendosi l'uomo che non risiede al di qua di esso, ma vi consiste. Il che tuttavia non significa affatto che si debba tornare indietro sulla strada fin qui percorsa, ma significa invece che tale strada è da correggere e raddrizzare, per andar oltre. Occorre insomma liberarsi dalla residua suggestione empiristica di quella « natura » da conoscere che fino adesso ha dato sede al problema, inteso come un qualche cosa « *qu'on rencontre, qui barre la route* » e al quale, quindi, il Marcel contrappone giustamente il mistero della riflessione metafisica « *ou je me trouve engagé* » e di cui l'essenza « *est... de n'être pas tout entier devant moi* » (cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir*, F. Aubier, ed. Montaigne, Paris, p. 145). A nostro avviso la suddetta liberazione in favore del problematizzare non può aver luogo che in una metafisica ontocoscienzialista dove assieme al pensare (non più gnoseologisticamente inteso) vengano ripristinati nell'Essere, condizionante *a priori* la natura pensata, sentita e voluta, anche il sentire ed il volere. Solo relazionato, per il comune radicamento nell'Essere, al creare artistico e all'agire religioso (rispettive attività trascendentali del senso e del volere) il problematizzare filosofico potrà distinguersi metafisicamente — come oggi esige — dallo scientifico ed empirico porre problemi. Solo così — anche — il problematizzare filosofico potrà compiutamente venire inteso relativo alla pienezza mistica di quel pensare essente, di cui il conoscere della scienza sta a rappresentare l'empiricità.

(20) Cfr. *Wom Wesen des Grundes*, II, e, per la compiuta interpretazione di Platone da parte di Heidegger, il suo studio: *Platons Lehre von der Wahrheit* (Berna, heraus. v. E. Grassi).

(21) M. H., *Kant und das Pr. der Met.*, § 42.

(22) M. H., *Was ist Metaphysik?*, III.

santemente la travalica. Nella *questione fondamentale* della metafisica si può dire infatti che sia l'Essere stesso della finitezza costitutiva, per cui si esiste e si filosofa, a presentarsi da altitudine inaccessibile con muto accento, tragicamente interrogativo (23).

II. — Suoi precedenti storici.

Già ancora prima di prendere cognizione di questo problema originario (la *questione fondamentale*) costituente l'uomo stesso nella profonda realtà per cui filosofa perennemente e filosofando problematizza, possiamo credere di avere, in quanto sin qui s'è detto, gli elementi bastevoli per relazionare il pensiero heideggeriano a dei precedenti storici che rendano più facile il comprenderlo.

Tale relazionamento noi tenteremo, considerando soprattutto la indeducibilità della metafisica dello Heidegger dal precedente ch'egli medesimo sembra additare — tra gli altri — come immediato e determinante: cioè dalla fenomenologia dello Husserl, nel tono stesso del cui linguaggio freddamente scientifico, seguito nell'esposizione analitica dal discepolo sedicente, i termini da lui impiegati costituiscono una dissonanza troppo palese per non riuscire indicativa quanto all'origine dei concetti (24). Non colpisce eloquentemente, per esempio, già nella nota introduttiva di *Sein und Zeit*, dedicato ad Husserl e compreso nel suo « *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* », il contrasto tra l'espressione di cui vuol ritrovarsi il senso e la domanda fenomenologicamente formulata riguardo ad essa? Quell'espressione, difatti, suona « *Sein* »; « *Sein des Seiendes* »; Essere « *per cui ogni cosa che esiste è ente* ». Ed è evidentissimo che quando entra in campo questo concetto da cui siamo trasportati in piena metafisica, ci troviamo, certo, sul campo ontologico di Heidegger, ma non più assolutamente — come altri ha osservato con esat-

---

(23) Questo radicamento metafisico della questione fondamentale è ciò che riduce, presso Heidegger, la problematica a problematicismo. Altrimenti i due termini non potrebbero usarsi, come noi li abbiamo usati, sinonimicamente dovendo intendersi per problematicismo una problematica senza soluzione (Cfr. M. F. Sciacca, *Il Problematicismo; lettera a Ugo Spirito*, in « Giorn. di Met. » 1949, pag. 298-303). Ma le soluzioni, appunto, sono escluse dichiaratamente dalla problematica heideggeriana in virtù del suo riconosciuto Principio sustanziante che appunto è l'Essere del *deficit* e di quella finitezza non concepibile come oggetto di assoluta conoscenza (Cfr. il già cit. § 43 di *Kant und. das Pr. der Met.*).

(24) Cfr. J. Hersch, *Op. cit.*, pag. 36.

tezza — sul campo fenomenologico di Husserl (25). Possa pure considerarsi quale divisa delle fenomenologia — come lo Heidegger vuole — la massima che suona: « *zu den Sachen selbst!* »; ma in che modo poter supporre inconcludibile, dentro il novero di queste *Sachen* intuite, l'Essere dell'esistenza ch'è, quindi, quello medesimo della mia mente e del mio intuire? Certamente la fenomenologia husserliana, per accomunata in certo modo che possa essere — come lo è dall'Anotta (26) — all'indirizzo metodologico del Circolo di Vienna, non sa delle angustie empiristiche di questo che, definendosi nell'accettazione della Critica come critica del conoscere, conduce lo gnoseologismo sino alle estreme conseguenze, così da destituire di ogni senso tutte quelle proposizioni e quei concetti non appartenenti alle scienze sperimentali. Un certo accorgimento della « *mondanità* » del criticismo kantiano, dove con il criterio d'una coscienza ch'è la forma del mondo si indaga, del medesimo, il semplice *come*, non manca invece allo Husserl (27) nelle cui *Méditations cartesiennes* — a tacer d'altro — trovasi messo in luce il controsenso implicito al problema critico-trascendentale della conoscenza, in quanto posto dal conoscente di natura, accettatosi come tale e come tale convogliante il presupposto dommatico di quel mondo medesimo che nel valore oggettivo della appercezione ch'egli ne ha, intende criticamente giustificare. Quanto alle essenze, oggetto di intuizione da parte della coscienza, Husserl, poi, osteggia nei campioni storici dell'empirismo (Locke, Berkeley, Hume, Mill) la dottrina secondo cui solo l'individuale della natura fisica ha realtà (donde, appunto, la concezione psicologistica dell'universale come idea in Locke, e la reazione nominalistica degli altri). Per lui — Husserl — che si occupa ben di più che della genesi psicologica dei concetti universali, questi si presentano nel significato che loro è proprio e che li fa prescindere da ogni necessità di realizzazione, come diversi assolutamente dai concetti individuali di senso empirico e come aventi nell'ordine ideale il proprio essere. Certi noemi, universali non già in quanto fan da soggetti in proposizioni logiche, ma di per sè, quidditativamente, sono appunto le essenze, gli εἴδη rispetto a cui l'intuizione (eidetica) si definisce. E l'intuizione varia di tipo a seconda che le essenze siano tali da poter costituire, nella regionalità d'un ontologia, l'*a-priori* di

(25) Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di E. Husserl*, Milano, Ed. « Vita e pensiero » 1939, pag. 5.

(26) Cfr. G. Bontadini, *Op. ed ed. citt.*, pagg. 236-40.

(27) Cfr. S. V. Rovighi, *Op. ed ed. citt.*, pag. 154.

una scienza sperimentale o siano, invece, irrealizzabili sensibilmente e per ciò solo trattabili da parte dell'ontologia formale.

Accennando a tanto, tuttavia, non s'è fatto e non si fa altro che render conto delle ragioni per cui il concetto heideggeriano di Essere — concetto metafisico che sorge e s'afferma in un superamento critico della logica del conoscere — è da considerare irriducibile alla fenomenologia dello Husserl, la cui critica alla mondanità naturalistica dello gnoseologismo non è in grado di scuoterne le basi dommatiche, dualisticamente fondate, pel semplice fatto ch'è interna ad esso. Esso infatti, con tutto il gravame dei presupposti inerentigli, non viene scosso ma confermato e reso più chiaramente riconoscibile, là dove l'indagine dello Husserl appare scaltrita e metodicamente perfezionata, nell'ultimo approfondimento del dubbio soggettivo cartesiano nei riguardi del mondo oggettivo da conoscere (28). (Da vedere, anche a questo proposito, le *Méditations cartesiennes*).

Mediante l'ἐποχή — la cui istituzione è relativa a questa affinatasi qualità gnoseologistica di dubitare — Husserl, « *riducendo* », mette tra parentesi non solo il mondo e l'io cartesiano da lui considerato mondano, naturale, ma le essenze medesime della logica formale: con il che, evidentemente, non elimina l'*ego cogito* in cui la base della logica è ricercata; chè, anzi, nella purezza estrema che gli procura, ponendolo in una trascendentalità stratosferica donde dovrà decidersi se gettare o no verso la realtà fisica una passerella (realismo o idealismo?) lo rende bene riconoscibile come prodotto ultimo dell'astrazione dualistica, empiristicamente dommatica, che di ogni realismo e d'ogni idealismo, e del loro essere in antitesi, sta a fondamento.

Ci si chieda allora cosa dal suo maestro può avere appreso lo Heidegger che dall'apparente, eloquentissima perplessità della domanda: che mai significa « soggetto » e « soggettivo »? passa ad ancor più eloquenti dichiarazioni. Da queste si apprende che la nozione di mondo è da intendere in tal maniera, da escludere la pensabilità di esso — per soggettivo che possa e che anzi debba venire detto — nella qualità di esistente che cade nell'interno di un soggetto... « soggettivo ». Là dove è chiaro come le stesse ragioni — nè il filosofo manca di dirlo — vietino di definire il mondo quale « oggettivo », dove s'intenda con questo termine: « rientrante fra gli oggetti esistenti » (29). Nè idealismo, dunque, nè realismo, per lo Heidegger,

(28) Cfr. il mio saggio: *Un esistenzialista ante litteram: C. Michelstaedter*, in « Studium » 1942.

(29) M. H., *Wom Wesen des Grundes*, II.

nè alcun possibile imbarazzo nella scelta fra l'uno e l'altro. Insomma per lo Heidegger, secondo cui il questionante, tutt'altro che ridotto o riducibile, non sta astrattamente fuori della questione (30) e secondo cui la medesima non è posta riguardo a un mondo conoscibile dal conoscente, ma invece è lui medesimo che in tanto esiste in quanto conosce mondanamente, la fenomenologia gnoseologizzante non può aver senso. Senso, per lui, ha soltanto l'esigenza — dallo Husserl propugnata — di cogliere i concetti nella purità del loro significato, sciolti e disvelati, cioè, dall'insieme dei presupposti che li coattano: esigenza, appunto, che se nobilita la fenomenologia in cui s' esprime, rendendole applicabile il motto cui accennammo (*zu den Sachen selbst*), la fenomenologia medesima rigetta, sentendola come ciò da cui vien depressa e rinnegata. Ed è evidente; poichè alle cose di cui si predica non si accede se metafisicamente non ci si travalica, travalicandole, nell'Essere che dà senso al predicare quanto al conoscere che lo fonda, essendo l'Essere di noi medesimi.

A quanti — come suol dirsi — sappiano leggere tra le righe, credo d'altronde debba apparir chiaro come lo Heidegger, in omaggio all'esigenza metafisica di cui in parola, accetti la fenomenologia nella misura precisa in cui sostanzialmente la respinge. Giacchè è un respingerla — non v'è alcun dubbio — l'accettarla a metodo dell'indagine; là dove il tema di questa, nella sostanzialità del proprio oggetto, le vien tolto, per venir affidato ad un'autorità tutta diversa. « *Die Abhebung des Sein von Seienden und die Explikation des Seins selbst* — dice infatti lo Heidegger — *ist Aufgabe der Ontologie* » (31); e aggiunge subito dopo che dell'istanza filosofica sull'Essere e il suo senso la fenomenologia può dare solo il trattamento (*Behandlungsart*), esprimendo essa, di per sè, assolutamente niente altro che un concetto di metodo (*Methodenbegriff*) (32). Tale metodo, similmente, venendo a concernere la *Fundamentalfrage* filosofica che per il proprio carattere ontologico può, sì, fondare un metodo, ma non dipenderne, si manifesta inessenziale. (E qui vien fatto di pensare, *mutatis mutandis*, allo Spinoza e al suo *De intellectus emendatione*) (33). Heidegger, in definitiva, non adotterebbe che un linguaggio — più o meno confacente che possa il medesimo considerarsi per i suoi

(30) M. H., *Was ist Met.?*, in principio.
(31) M. H., *Sein und Zeit*, § 7.
(32) Ibid.
(33) Cfr. in proposito il mio *Spinoza* (Roma, Ed. Universitas 1947) dove ho cercato e creduto di dimostrare contro la comune opinione — su piste carabellesiane — l'anticartesianesimo dello Spinoza riguardo al metodo.

fini — adottando la fenomenologia. Essa, nello spirito, risulta sconfessata dalla spiegazione medesima che etimologicamente egli ne dà, facendo notare come il φαινόμενον di cui la fenomenologia è il λόγος (identico solo nell'esteriorità a quello, per esempio, che fa essere una *Wissenschaft von Gott* la teologia) non s'intende per quel che è se non riferito al verbo φαίνεσθαι da cui il suo termine deriva. Là dove a sua volta il verbo φαίνεσθαι, ch'è una « *mediale Bildung von* φαίνω, *an den Tag bringen, in die Helle stellen* », invita l'attenzione verso quel φα ch'è come un φῶς e che vuol dire: « *Das Licht, die Helle* » (34). E' da intendersi, pertanto, come una realtà che si rivela per quel che è il fenomeno della fenomenologia da Heidegger seguita: non come il fenomeno gnoseologistico che ci divide dalla realtà o addirittura la svisa in ingannevoli parvenze. Quest'ultima specie di fenomeno in senso di *Schein*, valga però bene notare ch'è proprio quello accreditato da Cartesio nell'impostazione dell'iperbolico dubbio che lo Husserl, come s'è visto, non solo accetta, ma approfondisce; nè certo senza un perchè o accidentalmente.

Con ciò non si vuol dire che nulla in comune con la fenomenologia abbia lo Heidegger. Come d'altronde nello Spinoza — se ci è lecito continuare nel paragone già istituito — non è senza una causa la *demonstratio more geometrico* cui si conforma intellettualisticamente anche la lettera dell'*Etica* a scapito del suo mistico contenuto — così non è priva di un perchè, presso il filosofo di Friburgo, la sua freddezza espositiva in cui pare denunciarsi quasi un'essenza e un'estraneità fastidiante di osservatore scientifico nei confronti degli stessi concetti più manifestamente e dichiaratamente extrascientifici e impegnativi. Ma un tal perchè fa risalire nella storia del pensiero filosofico più indietro: e cioè allo gnoseologismo che in tanto si ritrova come precedente della fenomenologia nella critica kantiana impostata conoscitivamente, in quanto così in essa, che prima e dopo, lo si ritrova come elemento limitatore, non rimosso e inavvertito, di ogni concezione mistica e metafisica. In base appunto a questo limite — che tale è per quello che vedremo subito potersi considerare il vero precedente dello Heidegger — egli viene a incontrarsi, alleandosele, con la fenomenologia, pur senza affatto derivarne. L'espressione usata a qualificare il pensiero heideggeriano: « *esistenzialismo fenomenologico* » (35) costituirebbe, di per sè presa, una *contradictio in a-*

---

(34) M. H., *Sein und Zeit*, § 7, A.

(35) Tale espressione trovasi nella *Critica del concreto* (III Ed., Pref. II, pag. XXI) del CARABELLESE che, dopo avere accennato alla propria priorità cronologica rispetto allo Heidegger nell'interpretazione metafisica di Kant,

-diecto. Fenomenologico può definirsi — come il suo autore lo definisce — l'esistenzialismo di J. P. Sartre (*L'être et le néant*), presso cui la persona trovasi trattata, alla stregua di un concetto scientifico, dall'esterno e constatativamente (36), non l'esistenzialismo dello Heidegger dove la persona stessa, che impersonalmente espone, intende esporsi immedesimata col proprio dramma metafisico.

E se è vero che l'attenzione dello Heidegger, ferma su Kant sino all'epoca della seconda edizione di *Sein und Zeit* (1929), ha finito col rivolgersi, traverso il romanticismo, alla mistica neoplatonica e medioevale (37), ciò appunto non può intendersi se non come un ritorno fatto verso se stesso dal filosofo, condotto a tanto dalla medesima necessità storica per cui egli è, nel significato della sua opera. Nel risalire alla mistica neoplatonica e medioevale, Heidegger, insomma, risale per via obbligata alle sue origini, divenendo consapevole storicamente del suo pensiero; riattinge alle fonti da cui discese per mille rivoli la buona acqua che rese vivo il seme critico nella terra arida del conoscere e la critica stessa gli lasciò intendere secondo la norma ricostruttiva dell'ontologia fondamentale, nell'accorgimento dell'Essere metafisico che ci fonda nella conoscenza, in diverso caso del tutto vuota e insindacabile. Nell'interpretazione metafisica della Critica, Heidegger, d'altronde, sembra già consapevole dei proprî precedenti, tanto almeno da riferirsi, tra essi, a quello in cui gli altri tutti, confluendo, sono operanti: dico del mistico e neoplatonico Schopenhauer. Nè v'è alcun bisogno di dar rilievo in proposito all'esplicito riferimento fatto da Heidegger nel suo *Vom Wesen des Grundes* (38)

---

così si esprime: « *Forse, tranne questo comune motivo... le due valutazioni di Kant sono diverse, quanto diverso il mio ontologismo critico dell'esistenzialismo fenomenologico dell'Heidegger... Per mio conto ritengo che, finchè si parte non da una critica del concreto, ma da una metafisica dell'uomo, non si svolga il valore vivo del kantismo, non si vada verso una metafisica critica, non si apra un nuovo spiraglio di luce dell'essere nella coscienza umana* ». Laddove pertanto è da notare come in questo caso la fenomenologicità attribuita all'esistenzialismo non intenda qualificarlo storicamente, ma criticamente, riguardo ai caratteri gnoseologistici che lo fanno essere una « *metafisica dell'uomo* » invece che una metafisica critica del concreto. Così intese, le parole sopra riportate sono da considerarsi — come vedremo — giuste e valide.

(36) Cfr. L. STEFANINI, *Critica costruttiva dell'esistenzialismo ateo* (II), in « Giornale di Metafisica » 1949, n. 2, pagg. 154-5 (§ 16 - *La persona di Sartre come frattura*).

(37) Cfr. N. PICARD, *Nuovi orizzonti dell'ontologia di M. Heidegger*, in « Esistenzialismo » (Acta Pont. Academiae Romanae S. Th. Aq.) 1947, pag. 72

(38) All'inizio di quest'opera — appunto — dopo aver parlato, successivamente, di Aristotele, di Leibniz, di Cristiano Augusto Crusius, Heidegger menziona Schopenhauer come l'ultimo che s'è occupato del problema del fondamento (nella dissertazione del 1813: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*).

che presenta già nel titolo una significativa somiglianza con la tesi di laurea di Schopenhauer. Infatti, le parole da questi spese a sostenere in opposizione aperta con la triade (Fichte, Schelling, Hegel) la buona causa del noumeno — tolto il quale la Critica manca di basi ed il conoscere non è — ritornano senza varianti sostanziali e con la sola omissione del tono polemico acre e violento, in quanto dice lo Heidegger della campagna idealistica ingiustamente condotta contro il kantiano « *Ding an sich* » e del grave torto recato a Kant dalla hegeliana trasformazione della Logica in Metafisica (39). (E credo che a tal proposito potrebbe venir pensato sensatamente — considerando come Kierkegaard sia stato condotto dal proprio interesse del tutto antihegeliano pel singolare allo studio e all'ammirazione per Schopenhauer dal quale Nietzsche discende dichiaratamente per via diretta ed immediata — alla possibilità di relazionare fra loro questi due nomi cui l'esistenzialismo contemporaneo mette capo, mediante un riferimento di essi al comune cespite: Schopenhauer. Che lo Schopenhauer sia da ritenere il vero capostipite della famiglia esistenzialistica, ciò, del resto, si pensa oggi da varie parti: io l'ho sostenuto, per mio conto, molti anni or sono) (40).

A parte, comunque, certe considerazioni generiche e marginali che nulla possono aggiungere, pur aiutandola dall'esterno col procurarle l'inquadratura, alla comprensione del rapporto Heidegger-Schopenhauer, il rapporto stesso — a nostro avviso — è ormai da riconoscere chiaramente nella testimonianza della dottrina heideggeriana sopra riassunta dove il filosofare è un umano partecipare all'Essere per cui si esiste, ed esistendo si è metafisici nella trascendenza dell'*in der Welt*. Familiare al romanticismo neoplatonizzante, l'accorgimento della filosofia come partecipazione mistica, che si distingue, nell'esser tale, dal sapere scientifico richiedente il presupposto dell'uomo naturale (41), si trova anche in Hegel, oltre che in Schelling. Però presso costoro, dai quali la critica non fu inverata (42),

---

(39) M. H., *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 45.

(40) Cfr. il mio *Schopenhauer*, Ed.ni Italiane, Roma, 1942. (Il Padovani, che ha studiato Schopenhauer prima di me, prima di me s'era formato l'opinione di cui in parola).

(41) Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, § 7 (Einleitung).

(42) Non manca ad Hegel l'accorgimento della contraddittorietà della critica secondo cui il conoscere, strumentalmente concepito, è da esaminare prima che da adoperare: però tale accorgimento conduce al peggio, nel risolvere la suddetta contraddittorietà con la subordinazione della critica al conoscere fatto sovrano (Cfr. HEGEL, *op. cit.*, § 10). Questo, appunto, è uno sviluppare i limiti gnoseologistici della critica, non la critica.

osta alla partecipazione il suo medesimo concetto-base, dove in una assolutezza teologica che non è quella coscienziale cui l'uomo s'èleva pensando dal piano empirico del conoscere, ma l'assolutezza medesima del conoscente (43), si conserva proprio quell'umanesimo che con la mistica è incompatibile. Tanto incompatibile — appunto — da apparire « bestialistico » a Schopenhauer nella cui dottrina ci sembra ben diversamente appagata l'esigenza della partecipazione. Infatti la partecipazione, che richiede ovviamente tanto la reciproca irriducibilità dei propri termini (soggetto e Oggetto), quanto la loro costitutiva interdipendenza e che quindi esclude il soggettivismo come il realismo, trova in Schopenhauer la base solida del *Ding an sich*, quale sostanza dell'umano conoscere che ne consegue, manifestandolo. Solo, appunto, perchè il conoscere è fenomeno necessario della Cosa in sè, l'uomo conoscente può raggiungerla col raggiungervisi, salendo sul piano mistico della ragione filosofica e dell'arte, reciprocamente differenziantisi non in altro che nel linguaggio. Nè credo che a tanto sia d'ostacolo la lettera tradizionale con cui si esprime lo Schopenhauer, là soprattutto ov'egli fa della filosofia la *Weltanschauung* che giustamente allo Heidegger sembra indice d'una concezione ontica e popolare (44). Non c'è mondo, per Schopenhauer, che non sia mondo per il soggetto che tale è, per proprio conto, solo nella misura in cui è mondano; nè del pari c'è intuizione che consenta, a chi intuisce, di sottostare all' intuìto specularmente. Al contrario l'intuizione schopenhaueriana, che per miracolosa quanto che sia non si darebbe se il suo soggetto non fosse tale per il suo Oggetto, è il ricongiungersi di quello a questo. (Ciò riesce chiaro da quel che il Filosofo dice dell'arte, cui mostra consustanziale la filosofia, come non a caso s'è ricordato). Quanto l'arte a lei sorella, la filosofia prepara e annunzia una partecipazione su più alto piano, nell'ulteriore elevatezza della suprema noumenicità.

Chi a questo punto — vedendo anticipata da Schopenhauer la già riassunta dottrina dello Heidegger secondo cui la filosofia è la metafisica in cammino — ritenesse purtuttavia di non disporre di quan-

---

(43) L'interesse obiettivo per la Natura, che differenzia dal Fichte lo Schelling, non gli impedisce affatto — si voglia o no — di essere e rimanere soggettivista. La Natura è per Schelling lo spirito stesso (sempre inteso come conoscere) nel suo stadio preistorico; e l'Assoluto indifferenziato non è altro, sostanzialmente, che l'unità del processo dello spirito. In conseguenza la filosofia, che sa dell'Assoluto, in tanto ne sa in quanto è produttiva e insomma si identifica col processo medesimo che lo costituisce. (Cfr. SCHELLING, *System des trasc. Id.*, § 4).

(44) M. H., *Kant und das Pr. der Met.*, § 43.

to basta pel riconoscimento di una reale omogeneità e d'un rapporto genetico tra i due filosofi, non avrebbe proprio che confrontarli in ciò che dànno per fondamento alla possibilità stessa di un innalzarsi metafisico dell'uomo oltre il pensiero. Presto allora s'accorgerebbe che l'heideggeriana trascendenza dell'*In der Welt*, entificata, come vedremo, nella *Sorge*, non è altra cosa che il chiarimento del *Wille zu leben* schopenhaueriano, il quale, per scisso che appaia con taglio netto dal conoscere fenomenico mondanizzante, questo in cui prorompe, manifestandosi, contiene inscindibile in sè medesimo che in quanto, appunto, voler vivere, è umana ambientalità: proprio l'ambientalità nel cui concetto vien superata dallo Heidegger — come abbiam visto — l'astrattezza che fa da base all'oggettivismo e al soggettivismo. D'altra parte il voler vivere, dato da Schopenhauer come noumeno, non lo è fino al punto da non poter venire oltrepassato soteriologicamente. E ciò pel fatto che essendo, del nostro esistere fenomenico, la realtà, lo è nell'Essere per cui siam tali da poter giudicare il fenomeno e valicarlo (45). Valicarlo in che modo non domandiamo, una volta visto come il fenomeno, che siamo noi, venga richiesto dalla nostra medesima noumenicità. Sarà infatti il valicarlo, per noi che realizziamo, con esso, il nostro vero raggiungimento, il mistico *dissolvi* nella morte. Ed è evidente che anche là dove s'accordi a Schopenhauer la facoltà di rovesciare a effetti valutativi il rapporto dei termini Essere-Nulla, inalterato resta il fatto che « *was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, is für alle Die, welche noch des Willens voll sind* (come pieno della volontà sustanziale resta ciascuno, fino a che è) *allerdings Nichts* » (46). Valutato positivamente nei confronti del fenomeno effimero, ove manifestasi un volere cui manca il criterio di ciò che vuole e che quindi è bene si neghi e deve negarsi, il Nulla non perde affatto la propria nientità quidditativa, ma in essa, anzi, si afferma pienamente e si conferma come Essere. L'Essere della volontà in sè schopenhaueriana, nel quale la medesima trova la norma tragica e salutare per misurarsi orripilata così da raggiungere l'annientamento, è appunto il Nulla. E questo è anche l'Essere heideggeriano, interessato e annunziato direttamente dall'interrogazione metafisica di cui s'è detto e che ora è il momento di enunciare:

Perchè, insomma, v'è dell'esistenza e non il Nulla? (47).

---

(45) Pertanto i' MARTINETTI (nell'introduzione a *Schopenhauer*, ediz. Garzanti) ritiene che il WILLE sia da ritenere, nella sua vera sostanza noumenica, una *Noluntas*.

(46) Cfr. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, § 71 in fine.

(47) M. H., *Was ist Metaphysik ?*, in fine.

III. — Lo schopenhauerismo heideggeriano.

a) *Nella metafisica del Nulla.*

Condizione indispensabile all'audizione di questa istanza che non precede il rifiuto, ma in effetti non fa che esprimerlo, nel filosofare medesimo da lei guidato, è appunto — secondo Heidegger — che schopenhauerianamente si sia liberi, nel pieno abbandono noumenico Nulla, dai fantasmi ingannevoli del mondo (48). Con ciò si fa chiaro come da una simile filosofia metafisica e partecipante, l'ascesi sia presupposta e insieme testimoniata nella viva presenza del suo compiersi. Contemporaneamente si fa pur chiaro il significato etico profondo dell'antiscientismo heideggeriano da cui in filosofia sono frustrate le pretese obiettive di un vuoto intendere, che non coinvolge nelle proprie questioni il questionante (49). In opposizione all'errore esistenziale del pensiero speculare, avente l'uomo per presupposto, Heidegger proclama l'umanità del pensiero; dice che esistere vuol dir pensare e proprio pensar l'Essere dell'esistere pensante; che porsi, in conseguenza, una questione metafisica, non ha senso se metafisico non è in essa chi se la pone: dice insomma con Schopenhauer e oltre di lui, più chiaramente, che filosofare è elevarsi: che la filosofia è edificazione.

Hegel aveva detto: « *Die Philosophie soll sich hütem erbaulich zu sein* », e con ciò aveva mostrato, suo malgrado, eloquentemente, come l'uomo che valuta in qualità di suo strumento il pensiero, intendendolo un conoscere della natura ov'egli è cosa tra quelle cose con cui si media conoscendo, debba scontare il proprio orgoglio con la massima umiliazione. Una volta infatti che, con la critica, s'è liberato dalla natura altra di lui, il pensiero conoscitivo divinizzatosi deve respingere l'uomo che, in essa conoscendo, è naturale.

Guardarsi dall'uomo e considerarlo come uno scandalo! Non essere, appunto, edificante! (50). Tanto deve il pensiero filosofico conoscitivo! E in verità il conoscente che precede nella natura il pensiero, con cui conosce, è uno scandalo perchè è un nulla. Cosa edificare con lui o su di lui? Giovi notare come la risposta a ciò — malgrado tutto — ci venga data esaurientemente nella metafisica nullistica e nella

(48) M. H., *Op. cit.*

(49) *Id.*, II.

(50) Cfr. E. Castelli, *Existentialisme théologique*, Hermann e C. Ed., Paris 1948, pag. 11.

soteriologia fallimentare a lei connessa, proprio dalla parola di Schopenhauer il quale, se pur edifica, in ciò acquistando titoli di grande merito, ha il torto di edificare sull'uomo-nulla da Hegel respinto come uno scandalo.

L'uomo chiamato da Schopenhauer a edificarsi nella coscienza è infatti l'uomo empirico, dichiaratamente corporeo e inconsapevole, in cui essa, che per ciò è solo conoscenza, ha il proprio soggetto reale: reale per quei titoli medesimi con cui richiede di buon diritto il riconoscimento pessimistico della propria deprecabile nullità.

Ora è chiarissimo come da questa nullità della Sostanza che rende essente il pensiero facendolo essere di qualcuno e di qualcosa, il pensiero medesimo, da Schopenhauer presentato quale esteriore dispiegamento del *Wille* sostanziale, non possa salvarsi in modo alcuno. E' dunque inevitabile che l'edificazione mistica dell'uomo nel pensiero conoscitivo, di cui ed in cui egli diventa, oltre il principio di ragione, il trasparente, puro soggetto sia anche l'affermazione del Nulla: finale e piena. Nell'essere dell'ascetica ipercoscienza, l'uomo di Schopenhauer, trovando il Nulla a ultima mèta, trova il potenziamento del quidditativo sè medesimo con cui è partito. Partito dal nulla, arriva al Nulla: sempre lo stesso; sempre il suo Nulla che nell'arrivo non ci sarebbe se non ci fosse stato nella partenza. Consapevolezza, questa, che del Nulla metafisico heideggeriano c'invita con sicurezza ad accertare il fondamento nel soggetto dell'ascesi che mena ad esso. Vedremo subito come la vicenda metafisica di Schopenhauer si ripeta nello Heidegger, sostanzialmente invariata, sin dal momento della polemica antihegeliana.

Anche Heidegger rifiuta la deificazione del conoscere in nome del suo reale soggetto umano; poichè questo, che è tanto poco divinizzabile da venir posto in trascuranza nel sistema della verità piena e disvelata, in tanto non è divinizzabile in quanto è conoscente in quel conoscere che, tale essendo, è indagine scientifica perseguita sul piano empirico del finito. Su questa finitezza a noi già cognita, e ch'è delle cose tra cui m'inserisco in un conoscerle dal quale il mio esistere non si distingue e che perciò mi appartiene e sono io stesso, anche Heidegger, appunto, fonda ed impernia la metafisica, tornando per essa proprio al *Verstand* che non lascia ammetterla come scienza e che Schopenhauer aveva lodato, dicendolo maschio e taciturno, nei confronti della *Vernunft* ciarliera. Il Kant metafisico — secondo Heidegger — è quello, e solo quello, che domandandosi in virtù di quale interiore possibilità l'essere dell'esistente si manifesta, incontra il tempo come determinazione fondamentale della trascen-

denza della realtà umana finita (51): finita, ripetiamo, della finitezza mondana dell'intelletto in cui il mio esistere effettivo di esistente tra altri esistenti (e s'aggiunga pure, per chiarimento: di cosa tra le altre cose sul piano del nascere e del morire) trovasi scientificamente determinato. Questa determinazione, accorgendomi della quale mi trascendo nell'interiore trascendere della finitezza costitutiva, impone il quesito, con cui la metafisica entra in giuoco, sul cosa di me avvenga, nella mia realtà umana più profonda, perchè la conoscenza sia divenuta la mia passione (52).

Con ciò, Heidegger s'incammina dietro le piste di Schopenhauer lungo la strada dell'incosciente — in quanto tale fatto di Nulla ed al Nulla facente capo — che non può non ritrovarsi come sostanza della coscienza immedesimantesi con il pensiero, là dove il medesimo resta irredento dalla tradizionale gnoseologicità. D'altronde, se riman vero che lo Heidegger, in virtù dell'accorgimento ontologico di cui s'è detto, sa redimere nel pensiero il suo soggetto, entificandovelo, è pur verissimo che tal soggetto è sempre quello conoscitivo, cioè quello empiricamente determinato (nella spinoziana *determinatio-negatio* da Hegel assunta) (53), entificando il quale il pensiero si determina a sua volta e — direi quasi — si cosalizza nella finitezza mondana. Ed è chiaro che a trascendere nell'intimo questa determinazione costituente il nostro esistere effettivo come indagine scientifica; ad indagare sull'origine di questa negazione che siamo noi, noi conoscenti, noi finiti, ciò che trovasi obbligatamente dinanzi alle soglie del puro Essere d'ogni negare, cioè del Nulla in cui la realtà umana va ad emergere fuor del suo esistere, è la cieca spinta che da esso muove — secondo Hegel (54) — per andar oltre, a ricercargli, nel progresso logico dell'antitesi, un vivo, concreto senso (55). In base a tanto — giovi notarlo — in considerazione, cioè, di questo impulso costituente il *Fieri* dove lo Hegel (56) aveva eternizzato, sublimandovela, la finitezza della vita in cui si muore perchè si ha in seno il germe del nulla e della morte (57), Eduardo von Hartmann aveva interpretato l'Idea hegeliana come preannuncio vicinissimo al *Wille zu leben* di Schopenhauer (58).

(51) M. H., *Kant und das Pr. der Met.*, § 42.
(52) M. H., *Was ist. Met.?*, I.
(53) *Id.*, (in princ.).
(54) Cfr. Hegel, *Op. cit*, § 91.
(55) *Id.*, § 87.
(56) *Id.*, § 92.
(57) *Id.*, § 92.
(58) Cfr. E. v. Hartmann, *Die Phil. des Umb.*, in principio.

Quanto il *Wille zu leben* di Schopenhauer, la *Sorge*, che lo Heidegger fonda nel Nulla e presenta come unità formata dalla struttura trascendentale dell'indigenza stante alla base della realtà umana dell'uomo (59), è niente altro che la vuotezza spasmodica del conoscere hegeliano, con la sola aggiunta dell'immissione ontologica che si fa in esso del suo soggetto. Ora, questo soggetto di cui sappiamo, se pur possiede tutti i diritti per ribellarsi alla teologizzazione che viene fatta, per così dire, a sua insaputa, della conoscenza, che è sua, non possiede però diritto alcuno per esigere, di essa, una metafisica che a nient'altro riuscirebbe se non alla vuota edificazione nel Niente di quella nientità in atto ch'egli è, costitutivamente, nel suo finito. Hegel, del resto, riconoscendo in chi si chiude nella finitezza del singolare, quella modestia per la verità del « *Quid est veritas?* » di Pilato e del « *Vanitas vanitatum* » di Salomone, aveva dichiarato fondatamente non esservi nè restar altro, per costoro, che la subiettiva vanità (60).

E il torto che in seno stesso all'esigenza di una filosofia metafisica edificante accumuna lo Heidegger a Schopenhauer, consiste appunto in ciò: che come Schopenhauer egli fa leva sulla subiettiva vanità del conoscente, per cui l'Essere hegeliano, al Nulla identico, diviene tale fuor del processo del pensiero conoscitivo, nientificandolo (61) e per cui l'ansia d'esso pensiero conoscitivo, che simile a un turbine immane passante in alto, a invadere con la sua furia il vuoto eterno, involava alla mia miseria i suoi sospiri, torna mia ansia, mia passione. Tale errore di natura empirico-gnoseologistica appare tanto più grave e tanto più evidente nello Heidegger per quanto egli ha saputo, nei confronti di Schopenhauer e oltre di lui, chiarire il senso metafisico della Critica e fondare l'istanza di una metafisica del conoscere, redento nell'ontologia dalla vuotezza strumentalistica tradizionalmente attribuitagli. Il concetto del tutto naturalistico dell'esistenza come finitezza, determina infatti il degenerarsi e il degradarsi umanistico della metafisica del conoscere che, in quanto tale, avrebbe dovuto innalzar l'uomo, similmente redimendolo dalla sua empirica solitudine, alle condizioni *a-priori* soggettivo-oggettivo (62) del dialogare platonico nella verità (63): condizioni che si rivelano seduta stante per quelle stesse dell'agire etico e dell'arte, costituenti

---

(59) M. H., *Kant u. d. Pr. der Met.*, § 43.
(60) Cfr. HEGEL, *Op. cit.*, § 19, 1.
(61) M. H., *Was ist Met.?*, III.
(62) Cfr. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. LXXXIII, b.
(63) *Id.*, cap. XLIV e.

con l'intendere conoscitivo, e ciascheduno per proprio conto, una « *sfera* » particolare dentro la « *sfera sola ed unica dell'Essere* » (64). Tale redenzione ontologico-metafisica del conoscere, annunziata qui in Italia del pluralismo del Varisco e condotta a termine di recente, con la massima consapevolezza critica, da Pantaleo Carabellese nella dottrina concretistica dell'*Essere di Coscienza*, è chiaro e grande merito di un condiscepolo dello Heidegger (65) — Nicolay Hartmann — l'avere per proprio conto propugnato. Per Hartmann la critica del conoscere richiede necessariamente la metafisica (66); ma la richiede solo nella misura in cui l'attesta nel suo soggetto che soprastà alla conoscenza nell' *a-priori* della medesima, dove è fondato in pluralità: invece per Heidegger la conoscenza, proprio per il motivo di far tutt'uno con la finitezza mondana dell'esistente, non può venire oltrepassata su di altra zona che non su quella del suo non-essere, là dove la maggior vista critica e metafisica consiste solo nella perdita dell'occhio miope. Nell'irrazionalismo nullistico in cui si cade nel solo dirci accorti in senso critico della finitezza del nostro esistere scientificamente determinato, naufraga, in effetti, la metafisica, con la critica.

Vuole, lo Heidegger, al fine essenzialissimo, ed anzi unico, del rinvenimento della possibilità di una risposta alla questione concernente il senso dell'essere come tale, che sia delimitato « il fenomeno » della comprensione di esso (*eine Umgrenzung des Phänomens... des Seinsverständnisses*) in seno alla realtà umana che implica quel comprendere nella propria costituzione quidditativa; vuole, con ciò, che sia data base solida alla domanda circa i presupposti « *dieses Verstehens* »... (67). Senonchè l'ammissione di esso oltre i confini (che sono i nostri confini) del reale *Verstehen* ch'è l'*Erkennen* delle scienze, (68), costituisce un arbitrio identico a quello di Schopenhauer, che la chiusura del soggetto nel campo-base del conoscere (fenomeno), cui il *principium individuationis* va relativo, trascendeva nel noumeno, dove non c'è individuazione nè intelligenza. Nè basta dire — come anche Heidegger dice e ripete *ad abundantiam* col suo linguaggio — che il conoscere scientifico è un derivato di quello autentico, ri-

---

(64) Cfr. N. HARTMANN, *Op. cit.*, cap. XXVII d.

(65) Tale dico lo Hartmann, per l'influenza ch'egli ha subito da parte della fenomenologia, benchè tale influenza egli abbia subito più pel contatto con Scheler, Pfander e Geiger che con Husserl stesso.

(66) Cfr. N. HARTMANN, *Op. cit.*, intr.

(67) M. H., *Sein und Zeit*, § 72.

(68) *Id.*, § 31.

spetto alla cui verità, che a sè ha congiunta la certezza (*Gewissheit*) nella rivelazione (*Erschlossenheit*) dell'autorivelantesi realtà umana, è cosa ben misera il normale è consueto tener per vero (69). Occorrerebbe infatti che il sapere metafisico, superiore, nei cui confronti si sottovaluta quello empirico, fosse del Soggetto e dell'Essere che gli mancano, malgrado tutto e che, mancandogli, lo annullano (70).

---

(69) M. H., *Op. cit.*, § 52.

(70) L'Autore, in una seconda parte di questo studio pubblicato recentemente dall'« Editoriale Arte e Storia » (Roma, 1949), illustra il problema heideggeriano della *Sorge* e la soteriologia della morte, determinando la derivazione schopenhaueriana del pensiero di Heidegger anche per l'aspetto soteriologico. Il saggio è concluso con un tentativo di ricostruzione metafisica (*Nota della Direzione*).

Luigi Coppo

IL SIGNIFICATO DELL' IRONIA

Anticipando fin d'ora una considerazione che non sarà difficile trarre alla fine di queste righe, noteremo come uno studio sul significato della ironia può trovare lodevolmente il suo posto in una trattazione generale di un « itinerarium ad Deum ».

E però, parlare di un « itinerarium ad Deum » è ancora troppo generico ove si ricordi che nella storia del pensiero è possibile trovare, in modo più determinato, accanto ad un « itinerarium mentis », un « itinerarium cordis ad Deum »; tra i quali l'uomo ha scelto ora l'uno ora l'altro spesso in modo troppo unilaterale ed esclusivo dando luogo alla questione della preminenza o addirittura della esclusiva legittimità dell'uno di fronte all'altro.

Kierkegaard e l'esistenzialismo contemporaneo han posto la questione in una nuova forma col rimproverare all'idealismo hegeliano di aver sostituito, nella interpretazione della realtà, le categorie ideali a quelle reali. Ma una siffatta contrapposizione di categorie reali a categorie ideali, fatta in termini così perentorî, comporta un non lieve pericolo: quello cioè di insinuare che l'attributo « ideale » sia l'equivalente di « non reale », e che non si diano altre categorie all'infuori di quelle cui Kierkegaard ha dato il battesimo di reali. E in questo senso infatti si deve interpretare l'imaginosa accusa che il Kierkegaard muove ai professori i quali, egli dice, si costruiscono dei magnifici castelli per poi ritirarsi a vivere in un modesto granaio. La verità si è che nulla impedisce — anzi, è addirittura necessario — che persino nei più sontuosi castelli abbia il suo posto anche l'umile granaio; la qual cosa vuol significare che le categorie reali non tolgono nulla alla realtà di quelle ideali e viceversa: così come l'umile storia di un piccolo uomo qualsiasi armonizza pienamente con il vasto ed ignoto disegno divino della storia universale. La conciliazione dei due opposti punti di vista consisterà pertanto nel ritro-

vamento di un « itinerarium hominis ad Deum »; dell'uomo, cioè, nella sua integrità col suo cuore e col suo cervello; ed è proprio in un tale itinerarium che si vorrebbe far entrare, se non sarà troppo esigente pretesa, l'ironia, intesa appunto come un momento di un tale itinerario.

E a questo proposito è assai importante notare come queste categorie reali — tra le quali può essere classificata l'ironia — rivelino una loro direzione trascendente così che il « singolo » — per accettare la terminologia esistenzialista — proprio da quelle è sollecitato al regno dell'Assoluto dove, appunto, tali categorie palesano disvelatamente la loro natura contingente. E sarà proprio per questa loro contingenza — che esse mutuano da quell'assoluto di cui esse pongono nel singolo l'esigenza — che esse avranno valore per il singolo; il quale — contingente — si sente da esse occupato, le sente vicine e propriamente sue, grazie appunto a questo loro carattere di contingenza, e solo con uno sforzo può intuire di essere governato « anche » dalle categorie ideali.

L'uomo d'oggi, sconcertato dalla spaventosa rovina dell'ordine esterno, di fronte al fallimento di tutte le formule e al naufragio delle istituzioni, dinnanzi a questa disgregazione del sociale, sente la nostalgia e la necessità della solitudine; contro le usurpazioni che gli vengono dal di fuori leva il suo grido di protesta per la violenza che viene fatta al suo destino di singolo, al destino propriamente « suo » nel quale l'uomo si accorge di non aver assolutamente nulla in comune colla società, con la collettività, colla stessa sua famiglia: cose che non hanno un'anima da salvare. Tuttavia la nostra vita, che è poi questo nostro destino medesimo dispiegato nel tempo, non ci lascia tranquilli al fondo della nostra intima solitudine, ma ci pone dolorosamente nell'alternativa: il singolo o la collettività? quale dei due deve essere sacrificato? Anche qui dunque non è possibile restare esiliati; anche qui si avverte una spinta verso ciò che trascende l'individuo per cui bisogna restituirsi nella società.

Purchè questa società non sia la negazione dell'individuo: giacchè in tal caso noi avremmo creato delle categorie illusorie e finiremmo per tornare, disgustati, a vivere nel nostro oscuro granaio.

Insomma, il valore precipuo di queste categorie reali consiste nel fatto che esse, per loro natura, avviano alla trascendenza.

Già nella « situazione originaria » dell'uomo vi è una originaria « apertura » alla trascendenza, per modo che l'uomo in quella non può soffermarsi senza che con ciò stesso egli rinneghi la sua natura umana.

E' proprio la sua « situazione di uomo » che contiene in sè un'ineliminabile ed urgente esigenza la quale non è movimento dialettico, ma spinta al movimento: si ricordi la meraviglia e l'« amor sciendi » degli antichi e la « Sorge » di un moderno. In questa energia consiste dunque l'apertura alla trascendenza sì che l'uomo, che è l'erede di questa situazione, appare predestinato a trascendersi. Le « categorie reali » sono appunto i vari modi di questo trascendersi; in una certa qual maniera sono, insomma, vie e veicoli alla trascendenza.

Ma trascendersi non significa semplicemente diventare diverso o diventare altro; trascendersi significa rendersi a mano a mano — per così dire — più vero o più autentico; significa attuarsi o, con maggior precisione, essere nell'attuarsi; è un graduale « comprendersi », un progressivo « sistemarsi » nel mondo. Comprendere la propria vera situazione nel mondo significa anche conquistare la propria vera posizione, autenticarsi, defenomenizzarsi; attuare il passaggio dalla semplice auto-percezione della situazione del singolo alla concezione della posizione del singolo nella totalità; dal singolo gettato — direbbe Heidegger — nel suo isolamento, all'individuo armonizzato nella totalità.

Ora, si direbbe che in questa comprensione debba aver luogo la conciliazione tra soggetto e oggetto i quali, nella situazione originaria del singolo, si presentano come inconciliabili.

L'oggetto, poi, il trascendente, appare come il postulato necessario di quelle categorie che abbiam definito reali, le quali, in tanto hanno una direzione di trascendenza, in quanto postulano qualcosa che — ci sembra — non può essere la morte o il nulla. Non dunque il « Sein zum Tode » heideggeriano può essere l'oggetto di trascendenza del singolo dalla sua situazione originaria. Si può notare, per vero, che il Tod heideggeriano, in quanto termine di movimento, non può essere il nulla; semmai, sarà quel qualcosa verso cui il singolo si muove; quel qualcosa in cui si raffigura il nulla in quanto termine del singolo. Solo infatti con questa trasfigurazione del nulla non si è costretti a rinnegare il movimento di trascendenza del singolo — (movimento che, in effetti, rinnegherebbe se stesso qualora fosse diretto al puro nulla e del resto non si riuscirebbe a capir bene quando comincerebbe ad essere nulla) —; e solo con quel mezzo è possibile conservare ad esso movimento un significato, quel significato che gli deriva dall'essere moto verso qualcosa — e non verso il nulla, nel qual caso non potrebbe logicamente ritenere un significato

La questione si prospetta così sotto questi termini: si tratta di decidere se ontologicamente si dà *prima* un « esistere per » oppure un « Essere cui » (1).

L'« esistere per » ci è dato nella situazione originaria del singolo, aperta — come abbiam detto — al trascendente: cioè in sè stessa insufficiente e sollecitata da una esigenza interiore per.... L'oggetto di questo *per* potrà essere tutto, e anche il nulla, se il soggetto singolo è esso il prius in sede ontologica. (Esso è il primo in sede fenomenologica come il primo essere che ci accade di incontrare). Ma se, nel campo ontologico, si dà un « Essere cui » rispetto al quale l'« esistere per » o il singolo è un posteriore, evidentemente, salva la libertà del singolo, questi non può sottrarsi al suo destino verso un Essere che si impone come fine.

Il problema può essere perciò posto in questi altri termini: se l'Essere si esaurisce nell'« esistere per » o se si danno dei residui oltre al singolo — se questo essere è prius oppure no rispetto all'« esistere per » sarà oggetto di una ulteriore indagine — nasce immediatamente il problema dei rapporti tra l'essere dell'« esistere per » e gli altri esseri. Ma la difficoltà insuperabile è presentata dal fatto che, una volta che si è parlato di singolarità, di irrepetibilità, una volta cioè che ci si è relegati nella solitudine del singolo è difficilissimo, se non addirittura impossibile, uscirne. L'esistenzialismo è seriamente minacciato dal solipsismo e noi, infatti, leggendo gli autori esistenzialisti abbiamo l'impressione di leggere *questa* storia di *questo* singolo; e, del resto, il solo tentativo di generalizzare — orchestrare, secondo il De Ruggiero — il destino del singolo ponendo questo come il tipo dei varî singoli, sarebbe un grave attentato al motivo più intimo e prezioso dell'esistenzialismo.

Come dunque, ponendosi dal punto di vista del singolo, sia possibile risolvere quel tale problema — quale il prius nel campo ontologico — è questione che noi toccheremo appena, richiedendo essa per la sua importanza — essa mette infatti in discussione la stessa ragion d'essere dell'esistenzialismo, il quale è nato appunto in antitesi al pensare astratto costituito, secondo i suoi fautori, dalle categorie che dimenticano o annullano il singolo —; basterà qui soltanto accennare come, prendendo ad esaminare una di queste che abbiamo definito categorie reali, ci sarà dato di osservare — a nostro avviso

(1) Si indulga all'espressione alquanto infelice: amor di concisione. Per « Essere cui » si vuol qui intendere l'Essere che si pone termine e fine di un altro essere o di un esistere.

— una loro radicale insufficienza a costituirsi come soluzione di quel problema della vita che noi abbiamo qui prospettato come, in generale, problema della comprensione della posizione del singolo nel Tutto.

Questa categoria — l'ironia — rivelerà il suo autentico significato solo ponendosi come funzione e si rivelerà mancante di qualsiasi contenuto la postulazione del quale è, appunto, la funzione dell'ironia.

E' forse per questa negatività delle categorie reali che Heidegger, con una specie di tanto inavvertita quanto facile proiezione, ha posto come termine di tali movimenti quel Nulla che vi è di fatto in essi.

Qui, invece, si cercherà di mostrare come proprio tale negatività delle categorie — che germinano sulla apertura originaria del singolo alla trascendenza — inducano il singolo dall'esistere all'essere.

Premessa. Non si vuol qui trattare di quella figura del discorso per mezzo della quale ad una espressione viene conferito il significato opposto a quello che risulta dal senso proprio delle parole usate nell'espressione medesima; ma si vuol parlare dell'ironia intesa come particolare momento dello spirito, atteggiamento verso la vita e, pertanto, dell'ironia intesa come tentativo di una interpretazione della vita. Solo ponendosi da un tale punto di vista è infatti possibile cogliere un significato nell' ironia; significato che resterà immediatamente svelato non appena l' esame fenomenologico dell' ironia che stiamo per istituire, ci mostrerà la natura e il compito di essa.

L'ironia è l'indicazione, il disvelamento di una contraddizione o, in un senso più generale, di un contrasto. Si noti che la contraddizione può essere tale anche solo agli occhi dell'ironico il quale — come si vedrà meglio in seguito — scopre la contraddizione o fondandosi sulle sue convinzioni morali (momento etico dell'ironia) e quindi su una metafisica sia pur soltanto in abbozzo — è il caso, per es., del Menippo di Luciano —; oppure fondandosi su una concezione generale secondo la quale la realtà umana è naturalmente contraddittoria (momento estetico) (2).

Ecco perchè si parla di « disvelamento » di una contraddizione che è, perciò, nascosta prima di tutto all'ironizzato in cui essa viene scoperta.

(2) E' questo un momento solo ideale dell'ironia perchè, come vedremo, esso nasce con in se stesso l'impossibilità di mantenersi in essere.

E', questo, un aspetto essenziale dell'ironia che non basta però a caratterizzarla. C'è anche un altro elemento essenziale dell'ironia che, per la sua natura, può a ragione definirsi « formale »: la finzione. « Eironêuo », in greco, significa appunto fingere, dissimulare. Indicare un oggetto in contraddizione fingendo di ignorare la contraddizione dell'oggetto, questo è ironizzare. L'ironia, nell'apparente ingenuità della sua espressione, finge di ignorare la contraddizione dell'ironizzato. L'ironico ha però colto la contraddizione dell'oggetto; pure, non vuole, nel momento in cui si esprime, scoprirla palesemente e sinceramente ed ecco che dissimula l'accordo fingendo di ignorare il disaccordo. Si può aggiungere che in tale finzione riposa tutto il vigore dell'ironia; tanto più fine e garbatamente celata è la dissimulazione di ingenuità tanto più sarà avvertita l'ironia: ecco perchè la finzione noi l'abbiam definita la forma dell'ironia.

Così, riassumendo la contraddizione, secondo il linguaggio qui adottato, potrebbe dunque essere paragonata alla materia dell'ironia, a ciò, in altri termnii, che è soggetto (da *subiacere*) dell'ironia; mentre la finzione ne è, come abbiam già detto, l'elemento formale in quanto solo nel concorso della finzione col disvelamento della contraddizione si attua l'ironia, si ha, cioè, l'*atto* ironico.

Ma che senso ha indicare una contraddizione in modo ironico?

L'ironia, nel momento in cui è denuncia di una contraddizione, è altresì il tentativo di eludere la contraddizione stessa, lo sforzo per salvarsi da essa. Denunciare una contraddizione significa non voler esserne partecipi e complici. La contraddizione determina nell'uomo una frattura e l'ironico vuol salvare la propria unità armonica di fronte alla frattura dell'ironizzato: l'ironico non vuole compromettere la sua libertà della determinazione, nella scelta. Dal canto suo l'ironizzato vive nella contraddizione senza avvertirla, mentre l'ironico, nell'atto stesso in cui l'avverte, la supera. Ma il superamento non avviene grazie alla conciliazione dei due termini della contraddizione o all'eliminazione di uno di essi: l'alternativa, cioè, non viene in realtà superata dal punto di vista logico ma, piuttosto, viene *praticamente* tralasciata: dei due termini l'ironico non ne sceglie veramente nessuno: con una qualsiasi scelta esso cesserebbe di essere veramente ironico. Don Chisciotte si ostina a fare il cavaliere errante nell'epoca di Filippo II ed invece che un eroe egli è un pazzo: ecco l'ironizzato; Socrate ha scelto invece il suo destino di eroe accettando la sua missione. Tuttavia Socrate è veramente ironico solo là dove non accetta neppure di essere considerato eroe: « Ma far intendere a qualcuno di voi questo, è la più malagevole cosa: perchè

se dico che questo è disubbidire all'iddio, e che è impossibile che me ne stia quieto, pensando che io voglia ironeggiare non mi credete voi ». Così, quando Socrate si deciderà ad essere veramente eroe fino a bere per questo la cicuta, allora egli cesserà di essere un ironico.

L'ironia in questo momento che noi chiameremo estetico, non ha il compito di indicare dove stia la pazzia e dove l'eroismo, ma semplicemente quello di avvertire l'uomo che egli è posto in un limite così rischioso che gli può accadere di essere pazzo per essere eroe e d'esser eroe per esser pazzo. L'ironia in Socrate è la decisione di essere nè pazzo nè eroe, ma ironico. Nessun atteggiamento drammatico in Socrate: egli non depreca, non implora, non si dichiara vittima nè va superbo della sua impavidità di fronte all'estrema condanna; egli possiede la calma ironica di colui che è fuori dalla consueta valutazione delle vicende e degli accadimenti umani. Per questo Socrate morirà colla persuasione che gli Ateniesi uccidono un gigante credendo di rompere un otre di vino. Al contrario, la rovina per Don Chisciotte sarà quella di rompere degli otri di vino pensando di abbattere dei giganti. Poichè egli non avrà un attimo di esitazione, la sua irruenza lo precipiterà nel ridicolo e per lui non starà che l'alternativa della pazzia. Don Chisciotte non ha mai dubitato che quegli scortesi cavalieri abbiano voluto ironizzare: così rimane lui l'ironizzato. S'immagini invece un Don Chisciotte che si armi cavaliere errante per gabbare quella gente che per avventura lo credesse pazzo; in quell'attimo di esitazione Don Chisciotte rinuncerebbe ad essere un eroe della cavalleria, ma nello stesso tempo si salverebbe dalla pazzia. Così intesa, dunque, l'ironia è un accogliere l'alternativa e riconoscerla e tenerla a bada come alternativa contraddittoria; un non accettare nè di esser pazzi nè di esser eroi, il che vuol dire essere savî di una saggezza inconsueta ed accorta. Nel momento estetico dell'ironia rimane dunque praticamente estraneo quell'elemento gnomico di cui si tratterà in appresso. Ora, è pur vero che l'ironico, nell'atto in cui denuncia una contraddizione, deve appoggiarsi e valersi del termine contraddittorio a quello che è accettato ottimisticamente e unilateralmente dall'ironizzato; ma è altrettanto vero che l'ironico non può accettare sul serio quel termine; il quale a lui serve solo per confutare ironicamente l'ironizzato. Si osservi. Partendo dalla perfetta equivalenza in cui dal sofista erano posti i termini contraddittori di giusto, ingiusto; bene, male; santo, empio, ecc.; Socrate concluderà che il « sofistés » è un ignorante. Noi non sappiamo nulla: questa è la conclusione di Socrate. Ed è anche

quella, si noti bene, del sofista, affermare che io non so nulla significa dichiarare che io so di non saper nulla. Quando questa verità sarà conquistata ed accettata, il compito dell'ironia è cessato e Socrate è il più sapiente tra gli uomini. L'ironia, perciò, precede questo momento conclusivo; in essa si è soltanto quando la realtà umana viene — così come dall'ironico — interpretata come essenzialmente contraddittoria; allora l'ironia assume il valore di un particolare atteggiamento verso la vita, la cui caratteristica peculiare è la mancanza di serietà. L'ironico sente il dover vivere per forza e cerca di vivere il meno che gli è possibile.

Prendere sul serio qualcosa significa infatti essere affezionati a qual cosa, rendersi partecipi e interessati al suo destino, patire delle sue eventuali contraddizioni; significa insomma, essere impegnati per qualcosa. Nell'ironico, invece, nessun impegno, nessuna serietà; l'ironico si fa presente alla vita solo per notarne le contraddizioni e prendersene gioco. Questo non significa tuttavia che l'ironia sia soltanto negazione: fuga dalla contraddizione, fuga dall'alternativa; ed ecco l'elemento positivo dell'ironia che consiste nella decisione di essere ironici.

Quanto una siffatta posizione sia precaria diremo in seguito. Qui ci basterà chiarire come anche con questa decisione l'ironico, almeno per un istante, non si comprometta, non si lasci cogliere in fallo. L'ironico continuamente vigile e sensibile alle contraddizioni, sente il pericolo che vi è in ogni decisione: ogni scelta è sempre accettazione di un termine che può avere il suo contraddittorio: anche la decisione stessa di essere ironico potrebbe essere l'estrema ironia! Ma una tale decisione per cui dei due termini dell'alternativa nessuno viene eletto non è l'« epochè » degli scettici e la conseguente loro « atarassia », non è scetticismo o negazione della possibilità della fede. L'ironia, in questo aspetto che abbiamo cercato di chiarire, non è una soluzione teorica di problemi teorici; è, invece, un atteggiamento e, come tale, non si propone problemi e perciò non li risolve ma li oltrepassa. E' l'atteggiamento del: ma?... chissà?... e perchè no?... E' come se l'uomo si trovasse presso i suoi pensieri e presso la realtà come un artificiere accanto a un cannone da collaudare: potrebbe saltare tutto in aria o andare tutto per il meglio col vantaggio di essere considerati eroi. Ma abbiam detto che essere ironici non significa voler essere eroi: si preferisce vezzeggiar l'ordigno. Anzi, l'ironia, nel suo momento estetico, è la negazione dell'eroismo. Gli eroi non mentiscono, non fingono mai: Ulisse non è un eroe. E', insomma, un vivere per gioco. Per questo carattere che, in un certo suo aspet-

lo, l'ironia assume, si è voluto definire estetico questo momento dell'ironia (3).

Si è già accennato alla precarietà di un tale momento. In esso infatti il puro ironico non trova attorno a sè nulla cui appoggiarsi e sente, insieme colla vita che non risparmia nessuno, venirgli incontro quasi come una vendetta, la disperazione. Pure, se non ci fosse la vita che dal di fuori coi suoi colpi di ariete travolge in ruina il palazzo incantato dell'ironico, una malattia costituzionale finirebbe per distruggere dal di dentro la forma di vita ironica.

Si ricordi la concezione estetica di F. Schlegel cui prelude il romanticismo dello Schiller (Spiel). L'arte come tentativo di espressione dell'infinito trova nella materia — il finito — il suo limite insuperabile; il suo vero significato consiste pertanto nel tramutarsi in un puro gioco col quale il tentativo di esprimere l'infinito non deve essere preso mai sul serio: l'ironia, col renderci accorti della contraddizione irreducibile che v'è tra finito e infinito, reale e ideale, diventa il motivo intimo dell'arte; l'ironia distrugge ciò che la fantasia crea — « farsa trascendentale » definisce l'arte lo Schlegel — e compie un'azione essenziale all'arte la quale si rinnegherebbe qualora si arrestasse in una forma definita. L'ironia distruggendo le forme definite della fantasia, spinge l'arte sui sentieri dell'infinito. L'ironico e l'artista coincidono e il piacere estetico è il sorriso dell'ironico; essi sopravvivono continuamente alla continua morte del loro mondo, appunto perchè essi si emancipano da quelle contraddizioni in cui le successive forme estetiche, invece, una dopo l'altra, naufragano. Qui l'arte diventa un continuo poetare cui l'ironia non concede mai tregua; ed è arte solo a patto ch'essa sia di continuo ricreantesi.

Ma anche supponendo che la vita sia tanto benigna da lasciarci giocare durante tutto il nostro tempo e ammesso — ad abundantiam

(3) Un artistica ed efficace descrizione di uno « stadio estetico » della vita si trova in Enten-Eller di Kierkegaard. Per difficoltà indipendenti dalla sua volontà, l'autore non ha potuto procurarsi una notizia sufficiente a stabilire un eventuale parallelo. Comunque si può rilevare come, mentre il Kierkegaard pone l'ironia come lo stadio in cui la precedente posizione estetica si dissolve per trapassare allo stadio etico; nel presente esame fenomenologico il momento ironico — che precede l'estetico — appare come aperto tanto verso lo stadio estetico quanto verso lo stadio etico. Mentre pertanto il Kierkegaard attribuisce all'ironia un'azione dissolvente dell'estetico, qui l'ironia appare come dissolvitrice di se stessa nel momento in cui tenta di fondarsi nello stadio estetico, così che l'ironia ritiene veramente un significato solo quando induce nello stadio etico. La materia, evidentemente, rende quasi ozioso decidere quale sia il punto di vista più esatto. Si veda, del resto, quanto è stato detto intorno allo stile dello Schiller e all'estetica ironica dello Schlegel.

— che a un individuo sia possibile risolvere tutto il complesso problema della vita per mezzo della sola categoria estetica — Schlegel, del resto, trasportando il principio della « libertà per l'ironia » nel campo etico, aveva escogitato l'archetipo del genio ex-lege — il momento estetico dell'ironia che dovrebbe virtualmente *infinitarsi*, trova invece in sè stesso un limite insuperabile che è la cagione della sua incapacità a costituirsi — come quel continuo ricrearsi vorrebbe pretendere — quale soluzione del problema della vita: la decisione di essere ironici è possibile solo a patto che non si decida davvero di essere ironici...

Per questo, quando abbiamo affermato che la scelta dell'ironia non costituisce per l'ironico un compromettersi, abbiamo posto un limite: « almeno per un istante » — abbiamo aggiunto. Tale istanza rimane pertanto, secondo quello che si è ora detto, decisiva.

Schiller, invece, che aveva definito la sfera estetica la sfera del gioco (Spiel), fa di essa un passaggio dal sensibile all' intelligibile; mediante il gioco l'uomo si libera della determinazione del sensibile per giungere alla sfera del dominio del sensibile nella sfera morale. In tal modo, il momento estetico assume un preciso valore — per così dire — strumentale e lo mantiene subordinandosi ad altre categorie.

Lo stesso deve accadere all'ironia, se essa vuol mantenere un significato; come quando, per es., l'ironia in Socrate serve alla sua maieutica.

Abbiamo visto come nel tentativo di rendersi autonoma in categoria estetica, l'ironia abbia invece incontrato la sua dissoluzione.

Ma l'ironia è come aperta verso due direzioni: l'estetica di cui si è già detto, e l'etica, di cui imprendiamo ora a parlare.

Non sarà superfluo, a questo punto, richiamare l'attenzione sul fatto che l'ironia si svolge sempre e solo sull'uomo: l'uomo è l'unico oggetto possibile d'ironia in quanto è l'unico che — per quanto a noi è dato sapere — possa accogliere in sè una contraddizione (4). Contraddizione logica quando accoglie come ugualmente validi due principi logici contraddittori; contraddizione logico-pratica quando i principi professati in teoria sono contraddittori a quelli attuati inavvertitamente ed ottimisticamente nella prassi; contraddizione pratica

(4) Anche l'ironia romantica, come abbiam visto, si svolge sulla contraddizione tra finito e infinito, reale e ideale in cui l'artista si avvolgerebbe se l'ironico non lo emancipasse.

quando il risultato di una azione riesce l'opposto di quello che l'uomo si era prestabilito.

Si noti bene adunque che l'oggetto dell'ironia non è un'astratta contraddizione ma una concreta e vivente contraddizione: e quella particolare contraddizione dell' ironia è l' uomo in contraddizione, non la semplice contraddizione. Ippocrate, nel Protagora, quando sarà messo di fronte all'implicita contraddizione della sua giovanile furia di recarsi da Protagora, arrossisce: καὶ ὕς ἐρυθριάσας . . . ἤδη γάρ ὕπε. L'ironia è tale in quanto induce il torpore (Men. XIII) e il rossore. « E solo con lui mi è accaduto cosa che non me la avrebbe creduto alcuno, di avere ad arrossire... » (Conv. 32).

E' quello sfrontato di Alcibiade che parla e ognuno intende di che rossore si tratta: quello di trovarsi in contraddizione con se stesso. « Perchè egli mi tira per forza a confessare che io, mentre sono un pien di bisogni, di me non mi piglio una cura al mondo, e niente meno poi ho l'ardire di maneggiar le faccende degli Ateniesi » (Conv. 32).

L'ironia nasconde dunque un motivo, un avvertimento: momento gnomico o morale dell'ironia. Attraverso tale momento ci si avvia ad una soluzione, ad una decisione seria nell'alternativa che, col manifestare la contraddizione, è stata scoperta all'ironizzato. L'ironico del momento gnomico è il primo ad avvertire tale esigenza perchè a lui per primo l'ironia ha svelato la riposta contraddizione. Ma l'ironia pone soltanto la necessità di una decisione e per ciò stesso postula una verità morale — quella per la quale l'uomo assumerà il suo impegno — ma non la definisce, non la formula. L'ironia ci conduce fin sulla soglia della morale e, pertanto, di una metafisica e qui ci abbandona come Eutifrone lascia Socrate sulla soglia del Tribunale; così essa mostra il suo vero valore solo strumentale o funzionale. (In Socrate essa è « elegkos » o confutazione.)

Anche qui dunque l'ironia svela il suo destino suicida: ponendo l'esigenza di una scelta l'ironia segna il suo destino. La decisione — quando è vera, cioè, seria decisione — è la tomba dell'ironia. La stessa decisione ironica per il gioco del momento estetico è forzata dalla sua dialettica a tramutarsi in decisione morale o, come abbiamo visto, ad annullarsi.

Lo sviluppo del momento etico sarà materia di un altro articolo in cui esso sarà osservato, per così dire « in vivo », nella figura ironica di Socrate. Qui, per completare, daremo un cenno sui rapporti tra ironia e umorismo.

Abbiamo visto l'ironia stare aperta, per così dire, verso una direzione estetica ed una direzione etica. Nella direzione etica l'ironia assume il suo autentico significato di momento dialettico verso una morale e una metafisica. Nella direzione estetica, invece, l'ironia, proprio nel tentativo di fondarsi in autonomia, cade e si dissolve: è l'autolisi dell'ironia.

Con tale autolisi il senso del limite — che è congenito alla ironia — giunge all'acmè. Certo è che l'ironico avverte se stesso essere la prima vittima, si sente l'oggetto di un destino ironico che le Parche, dalla comune conocchia, svolgono cantando solo per lui, per lui solo. L'ironico sperimenta quella trama metarazionale che sottende la nostra vita e che, ai suoi occhi, ha il colore dell'ironia; ma che talvolta, rovesciandosi intera e di colpo sull'onesto capo acquista il peso della tragedia: « vanitas vanitatum et omnia vanitas ». E' il motivo del « Consalvo » (si ricordino gli ultimi versi), del « Sabato del villaggio », della « Quiete dopo la tempesta » dove l'ironia è già superata e si avverte la tragedia. E' il destino di Faust che si apre con una scommessa; è il destino di Cirano di Bergerac poeta e spadaccino galante che finisce i suoi giorni schiacciato sotto il tronco di un albero. E' la storia che viene avvertita come ironica (la ironia della storia! l'ironia del destino!). L'uomo che considera se stesso il re delle cose universe e per questo si sente autorizzato a porsi come a cavallo sulle cose per dominarle colla sua volontà, nell'atto stesso in cui si realizza il suo volere è assai spesso superato nelle sue intenzioni e vinto in modo tale per cui dalle cose stesse che ha voluto, egli è poi tratto in giro per un cammino impreveduto: e quegli che era il re è diventato, quasi senza avvedersene, il lacchè; e il ridicolo sta sul capo di colui che continua a dar di sprone e volge attorno auguste occhiate severe. E non è il caso di don Chisciotte che è guidato al trotto dalle sue chimere o di Sancio Pancia che è tratto vogliosamente dal sogno del governo dell'isola; ma piuttosto il caso di Lucio che, spargendosi d'unguento per cangiarsi in alato uccello, si trova inopinatamente mutato in uno zoccolante quadrupede. Ironico è l'eterno tema dei sogni giovanili che cadono uno ad uno come le foglie di autunno lasciando l'uomo povero e negletto. E gli dei vengono a noi amabilmente incontro e ci porgono le amene parvenze (Leopardi: « Storia del Genere umano ») e i dilettosi inganni. O Eco! o Gloria! o Amore! o giardini incantati dei nostri vergini sogni! o speranze che ci cullaste con materna dolcezza!

Aimè! gli dei si prendono gioco degli uomini. E l'ironico, allora, cerca di rinchiudersi nella lucente atmosfera dell'ironia come in un

involucro per non subire il rischio di essere l'obbietto ironico del gioco degli dei e diventar ridicolo e compassionevole.

In tal modo l'ironico mostra di essere un egoista che non prova effettivamente passione per gli altri e cerca di salvare solo se stesso. Egli tenta una specie di fuga dal mondo che è per lui sinonimo di fuga dalla contraddizione.

O misero gasteropodo che per non essere sconfitto in battaglia rinunci alla guerra!

Forse nella vita bisogna aver fede e rompere tutti gli indugi, varcare tutte le soglie chiudendo le orecchie al fischio della folla e al ghigno delle Parche come i compagni di Ulisse al canto delle Sirene. Forse nella vita basta aver fede in se stessi: avere il coraggio di vivere. L'eroe rompe il tenue, rilucente involucro ironico (non è tutto oro ciò che luce!) con la decisione appassionata di sacrificarsi al mondo anche se questo lo disconosce. L'eroismo di Ifigenia non consiste tanto nel porgere intrepida la candida gola al ferro sacrificale, quanto nel votarsi al sacrificio non ignara che la folla, già irata contro il pelide che ha tentato generosamente di salvarla, non verserà un sola lagrima sulla innocente vittima verginale, impaziente, com'è, soltanto dei venti amici a sciogliere le vele e sospettosa ed invida che non si voglia sottrarre la vittima dovuta agli dei per la benignità dei venti; ma la reclamerà astiosa, a gran voce. Ma per essere eroi bisogna credere ed amare. Non c'è nessun posto riservato donde si possa assistere gratuitamente o con poca spesa allo spettacolo di questa vita: non si può restare sempre in vacanza perchè non si può sempre ridere in questa vita.

E qual'è l'eredità che rimane all'ironico? Aver capito che noi non si è che poeti in cerca soltanto di parole; pure non si cessa per questo di cercare delle parole perchè è in mezzo a queste che sarà dato di trovare il Verbo. Noi cerchiamo, poveri uomini, il Verbo, o la Verità. Essa ci sta innanzi come Oreste di fronte ad Ifigenia, che deve sacrificarlo. In noi c'è il presagio della verità. Ecco ciò che l'ironia — che non è scetticismo — ci fa conosere. Abbiam già detto del compito dell'ironia: scortarci fino alla soglia del vero: la verità dell'uomo che è sempre verità morale più che logica; la verità della sua vita, la sua serietà perchè nella vita ci sono dei valori che chiedono il sacrificio fino alla morte.

Ma l'ironico è più di ogni altro nemico del dolore. Il dolore uccide l'ironia, distrugge rovinosamente il castello incantato; il dolore assale l'ironico nei suoi recessi e lo chiama ad essere eroe in campo aperto. Non si può sospendere la propria vita; non si deve dimenti-

care che il proprio io è ineluttabilmente e tragicamente immerso nella lotta delle contraddizioni. Il dolore è il banco di prova dell'ironico: ne uscirà un umorista o un tragico. Ecco il naturale scioglimento dell'ironia: l'umorismo.

L'umorismo genera un nuovo pathos perchè è animato da un diverso sentimento della vita: l'amore, l'« umanità ». Mentre l'ironico è egoista ed ama soltanto se stesso, l'umorista ha invece l'animo aperto all'amore. L'umorista nasconde tra le sue pieghe un indulgente compatimento: qualcosa che assomiglia al perdono. L'ironico che sa amare, che non si rende estraneo all'errore umano, che ride per non piangere, è un umorista.

Forse per questo è stato già detto che l'umorismo è cristiano, e in questo senso l'ironia rimane sempre pagana. C'è, in mezzo tra l'uno e l'altro, una rivelazione divina che non è soltanto una metafisica, ma principalmente un messaggio d'amore tra gli uomini. Qui la ironia viene trascesa di colpo con la rivelazione. (Il mondo pagano rimarrà ironico perchè gli mancherà una rivelazione sì che la sua autentica conquista sarà l'ironico saper di non sapere).

Il superamento dell'ironia non può essere operato su quel piano di umanità soltanto umana su cui essa è germinata. Nessuna metafisica sistematica potrà imporsi allo spirito finchè questo gode della libertà dell'ironia. Alcibiade potrà decapitare gli dei d'Omero, profanare gli dei dei misteri, mandare in rovina l'ultima divinità: la « polis ». La rivelazione è divina e s'impone allo spirito come la voce che viene dall'alto; l'uomo non vi trova niente della sua natura; e in essa l'irrazionale o il soprarazionale ha la convinzione del mistero, per essa il paradosso viene accettato appunto perchè paradosso: « credo quia absurdum ». La contraddizione assume un valore oltre-umano.

Le contraddizioni, i contrasti, gli « hobby horse », le manie degli uomini rimangono il tema dell'umorismo come lo erano dell'ironia. « Ma come sempre, il bianco garofano della mia gioia aveva un punto sanguigno: come sempre, costruivo il mio nido in una testa da morto... » (dalla *Vita di Quintus Fixlein*, di J. P. Richter; XIII tiretto).

Ma nell'umorismo scompare il lato formale della finzione: non c'è dissimulazione perchè la contraddizione viene accostata con uno spirito ben diverso da quello dell'ironico.

L'umorista si vede partecipe degli « hobby horse », partecipe di quella umanità contraddittoria. La contraddizione per l'umorista, è soltanto una « debolezza » dell'uomo e mentre per l'ironico, quello del momento estetico, la contraddizione non è degna di biasimo — ma è, e deve essere oggetto di semplice gioco; per l'umorista essa è

e deve essere degna di compassione. C'è dunque un sentimento positivo: ecco come il pianto è mescolato al riso. Questa positività, come la mancanza della finzione nell'umorismo, indica che l'incontro di certi elementi, quali i contrasti di luce e d'ombra comuni all'ironia e all'umorismo, è semplicemente casuale; l'umorista ha tutta un'altra metafisica.

Conclusione. Abbiamo esaminato l'ironia nelle sue tre risoluzioni: l'estetica, l'etica, l'umoristica.

La direzione di trascendenza dell'ironia — e qui ci ricolleghiamo al principio del nostro discorso — si rivela nel fatto che essa è, come abbiamo visto, un tentativo di interpretazione del mondo e, pertanto, uno sforzo del singolo per sistemarsi nel mondo. Senonchè l'ironismo — o tentativo di una visione ironica della vita e conseguente atteggiamento ironico verso di essa — che è il momento estetico dell'ironia, nel momento stesso in cui vuole porsi come sistemazione del singolo nel mondo si autodissolve, negato da un suo motivo interno distruggitore. Nella soluzione etica ed umoristica il moto conduce invece ad un elemento positivo a patto però, come abbiamo visto, che l'ironia si sacrifichi. Così si è potuto parlare di destino suicida dell'ironia, del suo valore di funzione.

La situazione, poi, che per l'ironia viene trascesa, è l'originaria situazione dell'uomo immerso nel problema.

Il problema, il punto interrogativo, è, nello spirito dell'uomo, il segno del cielo come nei boschi sacri agli dei gli alberi fulminati da Giove. Con la prima domanda entrò infatti nel mondo il peccato: « Cur praecepit nobis Deus ut non comederemus de ligno quod est in medio paradisi? ».

Con questo interrogativo l'innocenza di fronte all'essere è irrimediabilmente perduta e, con essa, il paradiso. L'incanto dell'essere è spezzato. Adamo ha perduto l'originario contatto con l'essere. Con questo punto interrogativo tutto il reale agli occhi ormai non più innocenti dell'uomo si divarica, tutto prende forma di drammatica alternativa: Dio o non Dio? bene o male? essere o non essere?; in seno al reale si apre un doloroso iato. E, oltre all'alternativa, l'urgenza e l'ineluttabile necessità della scelta. Bisogna ristabilire l'armonia che è stata spezzata: trascendersi.

Su questa apertura rampolla l'ironia; e solo se essa si pone sulla traiettoria che va dall'esistere all'essere, l'ironia non fallisce il suo compito; solo cioè se — nel momento etico — accennando da lontano a una morale indica una metafisica e pone l'esigenza di una fede che è, nella sua essenza, estinzione della alternativa, decisione finale.

NOTE E COMMENTI

ÉMILE BRÉHIER

QUELQUES CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES SUR LES RAPPORTS DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

C'est un reproche courant, fait à la philosophie d'hier, d'être une philosophie de la notion, plus préoccupée de connaître les idées ou pensées des choses que les choses elles-mêmes. Ce reproche n'est pas nouveau: chaque fois qu'il s'est constitué de ces grandes architectures métaphysiques que sont les systèmes, il s'est trouvé, après l'éblouissement de la première heure, des critiques pour protester, au nom de l'existence concrète, contre ces philosophies, accusées d'être notionnelles; il y a toujours eu, auprès d'un Platon, un Aristote pour dire que l'Idée était un double de la réalité et non pas un principe d'explication autonome. Songez au concert de protestations qu'a suscité la philosophie de Hegel chez des penseurs aussi différents que Marx, Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer; on lui reproche d'ajourner indéfiniment l'affirmation simple et directe de l'existence et de rester prisonnier de ses constructions mentales. Brutalement, Karl Marx remplace dans l'histoire la dialectique et le conflit des Idées par la lutte des classes sociales: l'Idée, par elle-même ne produit rien, n'est rien que l'écho de l'existant dans le cerveau humain. Kierkegaard, à la lente déduction hégélienne, qui pratiquemente ajourne indéfiniment toute décision, puisque c'est par une simple fiction que Hegel suppose la nature et l'histoire entièrement achevées, oppose l'urgence tragique de l'alternative entre la conduite raisonnable et la foi. Et Schelling, en 1850, prononçait la condamnation de toute la philosophie spéculative des Allemands quand il écrivait: « La prépondérance que l'on donne aujourd'hui à la pensée sur l'être, à l'essence (Was) sur l'existence (Dass) me paraît être un défaut universel de toute la nation allemande, nation heureusement douée par Dieu d'un inébranlable contentement d'elle-même et capable de s'oc-

cuper si longtemps de l'essence d'une constitution sans s'inquiéter de son existence » (1). Enfin on sait l'acharnement de Schopenhauer contre Hegel, qui « a mis sens dessus dessous la démarche naturelle de la pensée, a pris pour premier, pour originaire, pour véritablement réel le concept universel, c'est-à-dire ce que nous abstrayons de l'intuition empirique en écartant par la pensée les déterminations et en a fait le principe du monde » (2).

Ainsi la défaveur où sont tombées en France les philosophies idéalistes pour avoir isolé la vie de l'esprit de l'existence prise dans sa totalité concrète n'est pas dans l'histoire de la pensée philosophique un événement exceptionnel. Je n'ai pas l'intention de rechercher les raisons (dont beaucoup sont sociales et historiques) d'une transformation aussi profonde. Je voudrais seulement l'éclairer par quelques considérations historiques sur le rapport de l'essence et de l'existence et dépeindre à grands traits comment s'est poursuivie, à partir de Platon jusqu'au XVII siècle la grande oscillation entre philosophie notionnelle et philosophie existentielle.

J'ai encore, avant d'entrer en matière, deux remarques à faire. La première, c'est que je ne redouterai pas trop le péril des rapprochements: le problème de la distinction de l'essence et de l'existence qui a donné lieu, au cours de la période médiévale, à des débats nombreux et quelquefois confus, peut passer pour un problème assez spécial; nous n'y voyons qu'un moment d'une longue histoire, que l'on ne peut comprendre si l'on ne saisit pas les conceptions très générales auxquelles il se rattache. Ma seconde remarque est que mon exposé aura pour axe le problème suivant: Aristote a écrit: « Il nous est impossible de connaître ce qu'est un être, si nous ne savons s'il existe ». Vingt siècles après, Descartes affirmait que l'esprit pouvait atteindre, par ses idées, le vraies et immuables natures des choses, tout en doutant de l'existence de ces choses. Quelle est la signification d'une aussi nette opposition? La thèse d'Aristote paraît au premier abord fort sage et prudente; elle est destinée à empêcher les recherches de s'égarer à la piste de quelque animal fantastique comme le bouc-cerf ou de quelque création imaginaire. Mais la thèse de Descartes repose sur une expérience mentale qu'il a décrit avec le plus grand soin.

---

(1) Sämmtliche Werke, II, 1, p. 589. Allusion aux travaux sur la théorie de la constitution parus après 1848.
(2) Parerga, édit. Grisebach, V, 190.
(3) Analytiques postérieurs, II, 8.

I

C'est Platon qui, du premier coup, a donné sa signification au problème que nous traitons: pour lui, il n'y a d'autre existence, au sens plein du terme, que l'existence de l'essence, de cet être «qui est toujours et jamais ne devient», de l'Idée; l'existence des choses sensibles, de «ce qui devient toujours et n' est jamais» est, au contraire, une existence empruntée, une ombre, une image de l'existence véritable, come le temps où elle se déroule est une image de l' éternité. Platon a employé tous les procédés possibles, le mythe, la dialectique, l'élévation pour mettre en valeur le sentiment de la réalité supérieure des essences; notre âme les a contemplées autrefois, lorsque, participant à la vie des dieux, elle avait le spectacle de la région qui est au-delà du ciel, et c'est pourquoi, après sa chute, elles peuvent saisir leurs reflets dans les choses sensibles, et, à partir de ces reflets, remonter jusqu'à elles. La question de l'existence de l'essence, de la possibilité de séparer l'essence de son existence, ne se pose même pas pour Platon, puisque l' essence est la vérité même, et, comme l' a dit plus tard Plotin: «Que pourrait-il y avoir de plus vrai que la vérité même?». Inversement les choses sensibles n' ont pas d' essence; c' est encore Plotin qui, suivant une suggestion de Platon dans le *Timée*, nous dit qu'elles sont des qualités, et l'on voit ce platonicien préfigurer la thèse de l'empiriste Locke en faisant des corps sensibles non une substance, mais un simple amas de qualités; et quand Platon prête au monde sensible une structure intelligible, identifiant par exemple les éléments à des polyèdres réguliers, il ne faut pas s'y tromper; la sensation n'a été pour rien dans cette découverte, issue de pures spéculations mathématiques.

Dans une pareille perspective, le problème des rapports de l'essence et de l'existence se pose d'une manière complexe, parce qu'il y a plusieurs modes d'existence. L'essence a un mode d'existence supérieur et divin; elle le possède par elle-même, sans l'emprunter; c'est que l'être en elle n'est pas différent de la raison d'être, et c'est là le principe de sa stabilité éternelle. Il est plus difficile de dire ce qu'est le rapport de l'essence existante avec l'existant sensible. Dire que l'idée est transcendante et que le sensible y participe, ce sont là des mots. Plutôt que d'essayer d'éclaircir des métaphores que Platon lui-méme laisse dans le vague, insistons, pour les comprendre, sur une sorte de rythme inhérent à la pensée platonicienne. Ce rythme, je n'essayerai pas de le définir en lui-même, mais j'en donnerai

deux exemples: Quand, au XV livre de la *République*, les interlocuteurs de Socrate lui demandent comment passera du possible au réel la cité juste qu'il vient de dépeindre, Socrate fait la réponse célèbre: « Quand les rois seront philosophes ou les philosophes rois », cela veut dire que les philosophes ne s'absorberont pas dans la contemplation des essences, mais qu'on les contraindra au besoin à se tourner vers la cité pour faire exister en elle autant qu'il est possible, la justice qu'il contemple. Second exemple choisi dans l'*Epinomis*, la dernière oeuvre de Platon dont l'authenticité paraît maintenant assurée: il y expose une religion astrale, religion universaliste qui, par son caractère, paraît très éloignée des religions particularistes des cités, avec leurs mythes propres. Or, comme l'a montré le R. P. Festugière dans une communication récente à la Societé Française de philosophie, l'intention de Platon était d'organiser dans la cité qu' il rêve un culte civique des astres, avec ses fêtes périodiques, ses sacrifices traditionnels, essayant ainsi de faire passer dans la religion civique tout ce qu'il pourra de la religion toute pure. La réforme politique et religieuse que rêvait Platon fait comprendre mieux que n'importe quoi ce qu'il entend par participation: il ne peut concevoir l'Idée comme un objet de connaissance sans la saisir en même temps comme un centre d'illumination, un rayonnement qui se répand sur les choses; l'existence au sens plein n'est pas limitée dans une enceinte spatiale ou même conceptuelle; elle est avant-tout ce qui donne, ce qui produit; a sa plus haute puissance, elle est le Bien, avec sa générosité infinie. L'emphase avec laquelle Platon parle de la réalité des essences, l'accent qu'il met sur la vie spirituelle qui nous rapproche d'elle, amène à une dépréciation de la vie d'en bas, où l'âme prisonnière croit faussement à la réalité de fantômes fugaces et évanouissants. C'est à dire que, pour un platonicien, l'existence humaine temporelle, notre existence, n'est pas une donnée séparable, que l'on puisse saisir elle-même; plus l'existence se sépare, s'isole, plus elle s'affaiblit; le plus bas degré de l'existence est celui où se place le tyran solitaire, ennemi de tous et esclave de ses passions.

II

Chez Aristote la situation du problème des rapport de l'essence à l'existence est assez ambigüe: en un certain sens, il le supprime, en un autre sens, il le maintient, mais alors il ne peut le résoudre. Comme il n'admet pas le réalisme platonicien des essences connues par une intuition intellectuelle, l'essence ne sera plus chez lui un être

en soi, ce sera l'essence de tel ou tel être existant dans la nature, de ce cheval par exemple; au lieu que l'existance sensible était, chez Platon, relative à une essence spirituelle, c'est maintenant l'essence qui est relative à cet existant; l'existant est posé, lui, non pas comme reflet d'une Idée, mais dans sa totalité concrète, et posé en règle comme engendré par un existant de même espèce que lui (la génération biologique étant, pour Aristote, le produit normal de la génération de tout être): l'essence ne serait alors que le dénominateur commun des êtres qui se succèdent l'un à l'autre, chacun des précédents faisant passer à l'acte le suivant, sans qu'on ait recours à quelque influence trascendante. Certes l'intention d'Aristote n'est pas de réduire ce dénominateur commun au sens du mot qui exprime l'espèce dont ces êtres successifs sont les différents échantillons; cette essence est en effet la constante qui se maintient dans le devenir, qui nous permet de penser les êtres; elle est donc bien réelle; elle est l'ensemble indivisible des caractères qui persistent dans un être, de sa génération à sa corruption, et qui fait que cet être est précisément ce qu'il est; elle est la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) d'un être, et, pour employer un mot leibnizien, comme la loi de cet être.

Mais qu'est donc cette quiddité? Est-ce le concept? Comme l'a fait remarquer avec profondeur Mlle Suzanne Mansion (4), il faut distinguer chez Aristote entre la réalité même et son expression par des moyens humains; or, le concept n'est qu'un moyen d'expression, qu'un signe du réel; nous sommes avec lui dans un domaine intermédiaire entre la réalité et le langage. L'essence est, dit-on, l'objet de la définition (5). Mais on sait, depuis la belle étude de M. Roland-Gosselin: la thèse célèbre, que la définition se fait par la genre prochain et la différence spécifique, indique seulement un procédé de discussion et appartient aux *Topiques*. Y a-t-il donc une connaissance directe, une intuition des essences? On serait porté à le croire à la lecture d'un chapitre du traitré *De l'Ame* (6); mais il s'agit, plutôt que d'une intuition, d'une analyse en éléments simples, dont Aristote ne donne d'ailleurs aucun exemple concret. Un exemple qu'il répète à satiété au II livre des *Analytiques Postérieurs* pourrait illustrer, il est vrai, une pareille thèse; il s'agit de l'essence de l'éclipse

(4) S. Mansion, Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain, 1946.
(5) Aristote admet d'ailleurs que la définition réelle n'atteint pas l'essence, lorsque, par exemple, il définit chaque élément par un couple de qualités, il atteint ce que résulte de l'essence, non l'essence même: cf. Roland-Gosselin, Les méthodes de la définition d'après Aristote, 1912.
(6) Livre III, ch. VI.

de lune qui est interposition de la terre entre le soleil et la lune; mais c'est un exemple fort grossier; car une pareille essence se réfère à des images sensibles plus qu'à l'entendement et, de plus, à un accident.

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, qu' Aristote ait soutenu que le jugement d'existence devait précéder la recherche de la quiddité. Cette espèce de jugement a, chez lui, une tout autre valeur que chez Platon; l'existence des choses de la nature, loin d'être dépréciée, est une existence pleine, substantielle, nécessaire pour soutenir une essence qui, bien que principe, risquerait de paraître un fantôme s'il ne s'appuyait sur l'existence. Mais il faut alors que le jugement d'existence entre dans la science; et comment est-ce possible s'il n'y a de science que de l'universel, et d'existence que de l'individuel? Aristote est très conscient de cette difficulté; à laquelle il tente de répondre dans un chapitre assez obscur des *Analytiques Postérieurs* (II, 8). Il emprunte son exemple à la seule science qui, alors, prédisait avec sûreté le détail des phénomènes, à l'astronomie; les astronomes étaient capables de prédire les éclipses de lune, donc un fait particulier qui devait avoir lieu à un moment donné, parce qu'ils connaissaient les mouvements du soleil et de la lune et savaient que une éclipse était l'ombre de la terre sur la lune; ainsi un jugement pouvait être démontré (c'est-à-dire appartenir à la science), mais à condition de s'appuyer sur le jugement de quiddité (ici, sur la nature de l'éclipse). Il y a donc contradiction entre ces deux thèses: le jugement d'existence doit précéder le jugement de quiddité, et: le jugement d'existence peut entrer dans la science. La contradiction ne pourrait être levée que par une distinction, qui paraît supposée implicitement dans tout ce chapitre: c'est celle qui est entre l'existence saisie immédiatement et l'existence inférée; c'est l'existence inférée seule qui est scientifiquement conclue, et elle est conclue parce que l'essence (ici l'interposition de la terre) est elle-même l'objet d'un jugement d'existence. Si l'on ajoute que cette prétendue essence n'est qu'un fait, constatable ou non, l'on verra combien est fragile la preuve de l'assertion que des jugements d'existence peuvent être déduits des jugements de quiddité; le jugement d'existence reste toujours premier.

D'où vient en somme l'obscurité de ce chapitre? En soi, l'essence est antérieure à l'existant, dont elle est le principe et la source; mais pour nous, c'est l'existant qui est antérieur, et c'est de lui que nous devons partir pour aller vers l'essence. Mais, d'après ce chapitre, il ne paraît pas douteux qu' Aristote ait pensé que, dans la science ache-

vée, l'esprit pourrait atteindre l'en soi et saisir le processus réel de la production de l'existant. Mais Aristote vient ici buter aux conditions mêmes qu'il a posées. Il faudrait pouvoir atteindre l' essence pour la prendre ensuite comme point de départ; mais, suivant Aristote lui-même, on ne peut pas l'atteindre.

Il y a ainsi un singulier contraste entre l'Idée platonicienne et la Forme aristotélicienne, bien que le même mot εἶδος serve à désigner l'une et l'autre. L'Idée platonicienne, qui est transcendante aux choses de la nature, est objet direct d'intuition intellectuelle; la Forme, qui est immanente aux choses, reste, elle, mystérieuse pour les choses. La première, qui est au-delà des choses, mène pourtant à la physique mathématique du *Timée* qui est une explication de détail de la structure du ciel et des éléments; la seconde donne une explication de principe, mais qui, à force de généralité, reste purement verbale, et elle nous est presque aussi cachée que la chose en soi de Kant.

Il n'est pas étonnant que les Péripatéticiens qui ont succédé à Aristote soient retournés au naturalisme pur et simple et qu'ils aient laissé de côte cette notion si mal venue d'essence, qui n'était qu'une sorte de platonisme inconsistant. De fait, on ne voit pas, dans les fragments conservés de leurs oeuvres, la moindre préoccupation de la recherche de l'essence: pour Théophraste, comme pour Straton ou pour Critolaüs, l'important n'est pas de trouver par l'intelligence la Forme dont l'existant est l'image, mais de découvrir, par une sorte d'intuition, la Force qui, en contact intime avec l'être, lui donne le mouvement et la vie: nous sommes ici dans la direction qui nous mène au stoïcisme.

III

Avec non moins d'emphase que Platon affirmant que seul l'intelligible mérite d'être appelé être, les écoles de sagesse qui naissent à la fin du IV siècle et ont dominé le monde grécoromain, le Stoïcisme et l'Epicurisme, soutiennent que seuls les corps existent; car, disent-ils, seuls les corps peuvent agir ou pâtir, toucher ou être touchés; la réalité véritable n' est pas ce qui est contemplé ou ce qui contemple, mais ce qui agit ou réagit. Les deux écoles s' accordent pour affirmer avec force que le plein matériel sans fissure, le plein absolu de l'atome pour l'une, le plein absolu du monde selon l'autre, est la seule réalité; il n'y a en dehors que le non être du vide. La connaissance, sous sa forme la plus haute, est

action ou passion; la compréhension (κατάληψις) ou perception chez les Stoïciens est une saisie matérielle de l'objet par le corps actif, le πνεῦμα, qu'est l'âme, et, chez les Epicuriens, il est un choc des atomes de l'âme par les atomes extérieurs.

L'essence, chez Aristote, correspondait à la notion; elle était, sous le devenìr incessant des générations et des corruptions, une réalité permanente, objet (du moins en droit) de l'intelligence; sa logique conceptuelle est une des raisons qui font qu'Aristote n'a pas abandonné l'essence platonicienne. Les Stoïciens ne connaissent pas un pareil objet; le monde est plutôt pour eux le développement reglé d'un germe, développement fatal que le sage peut connaître parce qu'il y adhère de volonté, mais que le méchant ignore. Cette participation active et sans réserve à la vie du monde, cet engagement de toute heure et de tout instant qui constitue la vie du sage, rien n'est plus différent de l'attitude contemplative, de cette espèce d'arrêt dans le mouvement, de stabilisation de la pensée que réclamaient Aristote ou Platon, pour saisir l'essence.

Ces vues nouvelles atteignaient profondément la logique d'Aristote, fondée essentiellement sur les concepts, substituts humains de l'essence, et où le jugement et le raisonnement n'étaient qu'une relation de concepts. Les Stoïciens ont profondément transformé la logique: suivant eux la donnée première est non pas le concept, mais le jugement; et le jugement n'est point relation de concepts, mais position d'existence; il est constitué par un sujet, déterminé ou indéterminé et par un verbe exprimant une action faite ou subie par ce sujet, et parfois par l'énoncé d'un simple événement (il pleut, il fait jour); et la seule relation que connaît cette logique est la relation d'implication entre de pareils jugements (s'il fait jour, il fait clair) ou une relation équivalente. Longtemps cette logique, ignorante du concept, a été dédaignée en raison du succès foudroyant de la logique d'Aristote, considérée comme la seule possible. Mais aujourd'hui, dans les formes récentes de la logique, chez MM. Lukacievicz ou Tarski par exemple, elle triomphe à son tour; l'implication des propositions où l'on voit un élément simple et irréductible a permis une formalisation de la logique dont certes les Stoïciens ne se doutaient. Mais le point commun, c'est l'absence, chez les Stoïciens comme chez les modernes, des concepts comme éléments de la théorie logique. Comme, de nos jours, il y a correspondance entre la logique nouvelle et l'existentialisme, de même, au temps des Stoïciens, l'abandon du concept est lié à une compréhension toute nouvelle de l'existence. L'essentialisme platonicien, devenu timide et inconsistant chez Aristote, s'ef-

face au profit d'un existentialisme, dont les traits, déjà apparents chez les cyniques, deviennent encore ici plus manifestes: sentiment vif et immédiat de l'existence dont on ne cherche pas à s'évader, coïncidence du moi avec l'univers, conçue comme une limite, d'ailleurs impossible à atteindre, du progrès vers la sagesse. Ce reflux de l'essentialisme va laisser place à une vague nouvelle.

IV

Avec l'irruption du néoplatonisme qui, à partir du II siècle de notre ère, devient la philosophie dominante, on assiste en effet à un complet renversement des valeurs. Le sentiment d'une réalité spirituelle infiniment vaste dont notre âme fait partie et avec laquelle elle communique par le fond d'elle-même, l'idée que c'est là la réalité vraie dont l'âme est écartée par son union avec le corps qui lui en fait perdre la connaissance, la saveur d'une expérience spirituelle qui laisse à l'homme le dégoût du monde sensible et la croyance que sa patrie est ailleurs, voilà les puissants mouvements de sensibilité, qui, à des penseurs nourris de culture hellénique, ont fait chercher dans le platonisme une image du monde satisfaisante que d'autres, moins hellénisés, trouvaient plutôt dans les religions orientales.

C'est dans ces conditions, au milieu d'une ferveur religieuse presque sans exemple que l'ont voit reparaître le problème de l'essence et de son rapport avec l'existence; là est l'origine des spéculations qui ont duré à travers tout le moyen âge presque jusqu'à l'époque moderne. Pour les saisir, il faut garder dans l'esprit l'idée de la valeur supérieure que représente, pour un Hellène, l' image du cosmos, de cette structure parfaitement ordonnée: quel que soit le dédain où Plotin tient les choses corporelles et sensibles, il n'en est pas moins vrai qu'il ne peut entendre dire par les gnostiques, sans une protestation indignée, que le monde est mauvais et oeuvre d'un mauvais démiurge. Pas plus qu'il ne le déclare mauvais, il ne le déclare illusoire à la manière des bouddhistes; si bien que le salut ne consiste pas, comme chez les bouddhistes, à prendre conscience de cette illusion pour rentrer dans l'indéterminé du nirvana, mais à transfigurer le monde sensible en un monde intelligible, c'est-à-dire en un monde qui n'a plus les limites et les déficiences du monde sensible, où la dispersion dans le temps fait place à l'eternité, la dispersion dans l'espace à l'indivisibilité, la dispersion des individus à la transparence mutuelle des idées: dans le monde sensible lui-même, ces traits sont déjà symbolisés par le sympathie entre les parties.

L'essence est le monde intelligible, dans le monde sensible elle est l'imitation. Elle est donc essence absolument, non point essence d'un existant auquel elle serait relative: c'est l'essence existante par elle-même de Platon. Elle est non seulement objet de l'intelligence; elle est l'intelligence elle-même, l'intelligence identique à l'intelligible. On trouve chez Plotin trois modes d'existence, dont deux sont en dehors de l'essence et le troisieme est le mode d'existence de l'essence. Au-dessus de l'essence est l'Un, dans lequel se perdent toutes les différences parce qu'il est la source de ces différences et qui n'offre rien de déterminé. Au dessous de l'essence est la matière, qui reçoit les reflets de l'essence, mais qui, impassible comme un miroir, est incapable de garder en elle ces reflets et de s'unir à eux. C'est entre les deux que se place l'essence qui existe en soi et par soi, qui a en elle-même sa raison d'être; nous sommes au niveau de l'essentialisme platonicien.

Pourtant le reflux s'annonce déjà chez certains néoplatoniciens du V siècle, ceux qui veulent unir Platon et Aristote. Cette union a pour résultat de faire une place, à côte de la métaphysique de l'intelligible, à la physique péripatéticienne de l'essence, et de donner ainsi plus de réalité à la chose sensible. On concilie en hiérarchisant; on admet, au-dessous de l'Idée platonicienne, paradigme transcendant de la chose sensible, la forme aristotélicienne qui en est l'image et qui est l'essence de cette chose.

V

Toute la construction métaphysique du néoplatonisme et, avec elle, sa théorie de l'essence, reposait sur la théorie de l'émanation selon laquelle chaque degré de la réalité était comme centré sur lui-même et produisait la réalité d'ordre inférieur par un rayonnement qu'il ignorait. A partir de la diffusion du christianisme, cette métaphysique interfère avec le dogme de la création. Ce dogme a pour premier effet de conférer aux êtres du monde sensible, créés par la puissance et la volonté infinies de Dieu, une valeur de réalité que ne pouvaient avoir les reflets des Idées dans la matière. En revanche, cette interférence produit une certaine ambigüité dans ce qu'on pourrait appeler le statut métaphysique de l'essence. Car ou bien l'essence est existante par elle-même, elle a de droit son existence, ce qui veut dire qu'elle est increée, égale à Dieu, ou plutôt Dieu lui-même; ou bien l'essence est une créature, au même niveau d'existence que tout être créé. La solution que donnèrent à ce ploblème

les philosophes du XIII siècle est de même sens, mais bien plus radicale que nous venons de voir chez les derniers néoplatoniciens. Ils désagrègent, ils dissocient l'essence, distinguant d'une part entre l'Idée exemplaire, qui est Dieu lui-même, et l'essence des choses dont la découverte est, comme chez Aristote, la solution d'un problème de physique. Saint Bonaventure, par exemple, distingue l'exemplaire des choses de leur essence, quand il écrit: « Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas (7) quam cognosceret per suas essentias » (8); l'essence d'une chose n'est que sa quiddité qui n'est pas séparable de la chose que par abstraction; quant à l'Idée, elle est non seulement l'essence, mais l'essence imitable. Mais comment pourrait-il y avoir pluralité d'Idées dans l'unité de Dieu? Saint Bonaventure répond: les Idées ne sont pas distinctes en Dieu « nisi secundum rationem intelligendi... Omnes rationes in Deo esse unum quid, sed non unam ideam sive rationem sed plures » (9). Ainsi la pluralité des Idées vient de la pluralité des points de vue sous lesquels une intelligence peut considérer Dieu comme exemplaire des êtres; c'est pour elle seulement que cette pluralité est dispersion, et c'est pauvreté, non richesse. On trouve chez saint Thomas une distinction de même genre entre « forma exemplaris » et «forma inhaerens » (10). Et peut-être les trois degrés distingués par Henri de Gand, « Deus tanquam exemplar, Exemplata (Idées), Existentia », où, en séparant dans les deux premiers Dieu des Idées, il semble se rapprocher du platonisme, ne l'éloignent-ils pas beaucoup des théories précitées, qui font la même distinction, quoique moins tranchées (11). L'Idée reste en tout cas loin du concept humain: « C' est par isolement, écrit M. Rabeau, que les exemplaires deviennent des types généraux, des abstraits, sans l'existence concrète ni de l'absolu, ni des objets ». (12)

On peut voir maintenant les conséquences de cette scission dans la théorie de l'essence: d'une part, du côte théologique, un platonisme admettant en Dieu l'équivalent d'un monde intelligible; d'autre part, du côte physique, un péripatétisme admettant l'essence comme quiddité des choses; mais ni l'un ni l'autre ne servent en rien au progrès de l'esprit. L'Idée est trop haute, et, absorbée dans l'immensité de

---

(7) Il s'agit ici de similitudo quae est exemplativa rerum, c'est-à-dire des Idées.

(8) De scientia Christi, qu. 2 ad 9.

(9) I Sentent., dist. 35, qu. 3, conclus.

(10) Cf. Aussi les textes cités par Gilson, Index scolastico-cartésien, p. 137.

(11) Paulus, Henri de Gand, p. 91, 265, 294.

(13) Le jugement d'existence, p. 111-112.

Dieu, elle n'est plus accessible, comme chez Platon, à l'intuition intellectuelle; elle ne joue plus le rôle qu'elle jouait encore chez Plotin. D'autre part, l'essence quiddité du péripatétisme, cachée sous les qualités et les accidents, n'est elle aussi que l'objet d'une affirmation de principe, et elle reste inaccessible à l'esprit.

Le reflux de l'essentialisme qui se manifeste dans la période la plus brillante du moyen âge correspond à la position d'Aristote, avec toutes ses difficultés. Le Dieu d'Aristote se pense lui-même, mais l'homme ne participe en rien à cette pensée, et n'entrevoit Dieu que dans son rapport aux choses, à titre de cause finale; la quiddité des choses explique rationnellement leur nature. Dans ces conditions, on comprend, sans que j'insiste, comment le reflux continue et atteint un maximum dans le nominalisme du XIV siècle qui est spirituellement parent du stoïcisme dont l'impatience contre toute dogmatique transcendante montre l'affinité avec l'existentialisme.

VI

Une nouvelle vague de platonisme se gonfle au XV et XVII siècle. D'abord, presque purement érudit, le mouvement prend son sens philosophique avec Descartes. Si nous voulons saisir sa doctrine dans l'ensemble historique que nous essayons de dégager, nous verrons que Descartes cherche des conditions telles que la connaissance des essences puisse jouer le rôle méthodique qu'elles ont à jouer dans la connaissance (que Platon avait essayé de leur faire jouer) et, pour cela, qu'elles ne se perdent ni dans l'immensité infinie de Dieu ni dans la nature mystérieuse qui est au fond des choses. A la première de ces conditions répond cette thèse, si solennellement affirmée dans une lettre à Mersenne, thèse maîtresse du cartésianisme, de la création par Dieu des vérités éternelles ou essences, thèse qui met fin à toute spéculation théologique sur les Idées exemplaires en Dieu, en mettant les essences au même niveau métaphysique que l'entendement divin. La seconde condition est satisfaite si ces « vraies et immuables natures » sont l'objet d'une idée claire et distincte, si bien qu'elles sont trasparentes pour l'esprit et à son niveau.

L'essentialisme, chez Descartes, se présente sous une forme bien différente de celle du néoplatonisme; la connaissance des essences, loin d'être comme chez Plotin une station dans la montée qui doit amener l'âme jusqu'à l'union avec l'Un, est le point de départ d'une science constructive qui permet de saisir la structure de la nature. Descartes réalisa la méthode progressive que Platon avait entrevue.

L'essence cartésienne permet de substituer à la physique péripatéticienne une physique nouvelle; l'essence des corps n'est plus cette multiplicité d'entités mystérieuses et impénétrables, c'est l'étendue, objet selon Descartes d'une idée claire et distincte.

Il y a pourtant une difficulté: l'essence, chez Platon, se posait d'elle-même comme existante; elle n'a, chez Descartes, que le statut d'un possible. La perception de l'essence n'implique pas qu'on la juge existante. Descartes, par le doute méthodique, a pris soin d'écarter tous les jugements d'existence; il a montré ainsi que ce n'est pas par l'intermédiaire des existants que l'on parvient à l'essence; on l'atteint directement; en revanche, l'on n'atteint par elle aucune existence. Il y a là un vice, assurément grave, de la pensée cartésienne, et, dès le début, on n'a pas manqué le caractère arbitraire de ses explications en matière physique, puisqu'il ne conçoit le corps que par son essence, qui est l'étendue, et que cette étendue n'est qu'un possible. Il est vrai que toute la métaphysique est un essai pour résoudre la difficulté. La connaissance par l'essence resterait celle d'un possible et non d'un existant, et il y aurait une cloison étanche entre les jugements purement intellectuels et les jugements portant sur le réel (tous suspendus d'ailleurs par le doute méthodique) s'il n'y avait un cas privilégié dans lequel la connaissance de l'essence entraîne immédiatement celle de l'existence (*Cogito ergo sum*), et si l'on ne pouvait passer, de ce premier jugment d'existence, à d'autres jugements d'existence, sur Dieu d'abord, puis sur la matière. C'est ainsi qu'il pense avoir le droit de conférer l'existence à une physique des tourbillons, dont les principes sont fondés *a priori* sur la connaissance de cette essence et resteraient exacts même si à cette essence ne correspondait aucune réalité.

Je ne pousserai pas plus loin le tableau historique de ces grandes vagues de pensée qui ramènent périodiquement la considération de l'essence pour refluer ensuite progressivement vers l'existentialisme; de Platon aux Stoïciens, du néoplatonisme au nominalisme, il y a une sorte d'évolution par contraste qui paraît enfermer quelque nécessité; une nouvelle vague commence avec Descartes, dont on pourrait poursuivre l'histoire. Je voudrais seulement présenter deux conclusions; la première concerne l'opposition entre Aristote et Descartes, qui m'a servi de thème: l'issue de l'aristotélisme a prouvé par deux fois, au III siècle avant notre ère et au XIII siècle, que, dès que l'on fait du jugement d'existence le fait primaire, il est impossible de passer à l'essence; l'échec de cet effort aboutit à un naturalisme, qui s'en tient au jugement d'existence: mais alors on est

porté à laisser de côte la contemplation pour l'action, la voie théorique pour la voie opératoire. Le jugement qui pose l'essence doit donc être primitif; il pose une existence d'un autre ordre que l'existence du donné expérimental; le danger, c'est que ces essences vont se perdre dans l'unité divine; les efforts de Descartes pour les maintenir au niveau de la connaissance humaine l'ont mal conduit dans l'interprétation des phénomènes physiques; et peu après lui, on voit se produire un processus analogue à celui que j'ai constaté chez saint Bonaventure; l'étendue cartésienne devient, chez Spinoza, un attribut de Dieu, chez Malebranche, l'étendue intelligible en Dieu; le mouvement naturaliste du XVIII siècle devait suivre de près. L'opposition entre Aristote et Descartes n'est donc pas résolue; il y a là comme une dialectique interne qui est plus forte que tout système: Platon, Plotin, Descartes pensent que, pour comprendre les choses, il faut prendre du champ et séparer d'elles et qu'on les gagnera en paraissant les perdre; les Stoïciens, les nominalistes, les philosophes du XVIII siècle pensent que cette recherche de l'essence nous éloigne définitivemente des choses et qu'il faut revenir aux choses mêmes.

Ma seconde conclusion complétera la première: les faits contemporains montrent, à mon avis, que l'on ne peut pas supprimer cette recherche de l'essence. C'est ce qu'ont tenté Mach en physique et Rauh en morale: il ne semble pas qu'ils soient actuellement suivis. Ceux des penseurs contemporains qui veulent le plus adhérer à l'existence pure, se coller en quelque sorte à elle, ne peuvent faire que l'existence humaine ne soit celle d'un esprit (ce que M. Sartre appelle le Pour Soi); le sentiment violent de la déficience de la condition humaine, l'effort impuissant de l'homme à s'accrocher à du solide sont les symptomes d'un décalage entre l'existence pure et une norme qui, si vaguemente et si formellement conçue qu'elle soit, montre l'existence humaine gravitant vers sa propre essence même si elle échoue à l'atteintre.

VITO A. BELLEZZA

« LO SPECCHIO DELLA PAROLA » DI KIERKEGAARD

Con questo titolo, l'editore Fussi di Firenze ha pubblicato uno dei più importanti discorsi edificanti del fondatore dell'esistenzialismo, che nel testo danese suona: *Til Selvprøvelse, Samtidigen Anbefalet* (Per una prova di se stesso, raccomandata ai contemporanei). Il titolo dato a tutto il lavoro è propriamente quello del primo capitolo: *Lo specchio della parola*, che in effetti esprime il tema fondamentale del discorso. Importante discorso: in esso, come negli altri scritti edificanti, più che nelle opere strettamente filosofiche, è dato cogliere la sostanza del pensiero antintellettualistico di Kierkegaard e il carattere della sua religiosità di luterano, che vuole, come è stato detto (1), "ritornare a Lutero oltre il luteranesimo". Contro quelle che ritiene deviazioni e fraintendimenti, il pensatore danese vuole restaurare lo spirito dell'insegnamento di Lutero, "uomo di Dio e uomo di fede", "anima retta la cui vita è fatta di opere". Il quale, proclamando che l'uomo si salva solo per la fede, voleva, non già sopprimere le opere, ma scinderle dal merito, liberarle da quelle contaminazioni "in cui s'era traviato il medio evo" (leggi il cattolicesimo): "l'ipocrisia, il merito immaginario, l'ozio". E così l'insegnamento più profondo di Lutero s'accorda con quello di S. Giacomo Apostolo, che nell'*Epistola* (I cap., v. 22) scrive: "mettete in pratica la parola e non vi accontentate di ascoltarla". Ma, per metterla in pratica, bisogna innanzitutto ascoltarla o leggerla. "La parola di Dio è lo specchio dove ti devi guardare quando leggi o ascolti": "essa ti è stata data perchè tu la metta in pratica, e non perchè ti abbandoni all'esegesi delle sue oscurità". "Se ti ci immergi da scienziato, armato di dizionari e di commenti, non la leggi veramente": e così tu guardi lo specchio, invece di guardare te stesso nello specchio della parola. Se la tua preoccupazione è di stabilire tra le tante interpretazioni quella giusta, per poi metterla in pratica la parola, vuol dire che tu guadagni tempo con un sotterfugio.

(1) Cfr. J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, 1938, p. 377.

Ma non ci sono tanti passi oscuri nella Scrittura? Certamente; però ce ne sono altri che anche l'innocente più limitato può intendere senza fatica. E siccome "la parola di Dio ti è stata data perchè la metta in pratica", tu devi metterti subito all'opera, devi dirti: « Devo subito esaudire questo desiderio, poi vedrò cosa avverrà di queste oscurità; come potrei mettermi ad esaminarle senza esaudire il voto che ho capito esattamente! ». "In altre parole, quando tu leggi la parola di Dio, quel che ti obbliga, non sono i passi oscuri, ma quello che tu capisci; e tu devi conformartici immediatamente". Così, non preoccuparti delle varie interpretazioni, sii solo con la parola: "se non si è soli con la parola di Dio, non la si legge... O esser soli con la Sacra Scrittura, o se no, allora tu non leggi la Sacra Scrittura".

Come si vede nessuna funzione, anzi nessuna ragion d'essere, ha la Chiesa per Kierkegaard: il singolo si rapporta direttamente a Dio, senza alcun intermediario. Che è la tesi fondamentale del protestantesimo. Tesi protestante, che però si sostanzia dei temi propri del movimento pietista. Il quale, si sa, reagisce all'ortodossia luterana, che, costretta ad organizzarsi in chiesa e a darsi un corpo di dottrine, era finita in un astratto dogmatismo e in un verboso formalismo ("seconda edizione scolastica"): "un miserevole doppione del cattolicesimo", dirà un illustre storico protestante, A. Harnack, nella sua opera *L'essenza del Cristianesimo* (2). Alla sua originaria ispirazione di religione interiore, libera, personale, vogliono ricondurre i pietisti il degenere luteranesimo. La teologia non è propriamente una scienza, ma un'esperienza di vita e un'azione ("eine lebendige Erfahrung und Uebung", al dire di Arndt). Non si tratta solo di credere in Cristo, ma di vivere in Cristo, e far vivere Cristo in noi. Regola e norma della vita di ogni uomo è il santo e vivente esempio di Cristo. Non si tratta solo di essere discepolo di Cristo, ma anche e soprattutto imitatore di Lui; anzi, il vero discepolo e seguace di Cristo è colui che lo imita: "Colui che vuole essere mio discepolo mi segua" (Giov. XII, 26). E così, dal principio della "sola fides" si passa a quello della "fides viva", che dà frutti di opere.

Questo propugnarono gli Arndt, gli Spener, i Francke, gli Jaeger, i fratelli Moravi; questo inculcò il pietista Michael Pedersen Kierkegaard nell'animo del piccolo Soeren; e questo vuole inculcare in noi, con la sua calda e brillante parola, l'autore del discorso che stia-

---

(2) "Eine kümmerliche Doublette des Katholizismus": cfr. *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, dritte Aufl. 1900, p. 184.

mo esaminando. Il suo pensiero — non certo quello delle opere prettamente filosofiche, ma questo dei discorsi edificanti — non è un nuovo pensiero. Bisognerebbe fare sforzi erculei per individuare qualcosa di originale nel presente scritto (oltre, s'intende, all'inconfondibile stile di scrittore di valore): i temi e le argomentazioni li possiamo ritrovare, quasi identici, nell'opera capitale di Jean Arndt *Il vero cristianesimo*, o nei *Pia desideria* di Filippo Giacomo Spener, e di altri pietisti.

Si dirà che la rivalutazione delle opere contro il principio della "sola fides" dell'ortodossia luterana indica un orientamento cattolico del fondatore dell'esistenzialismo? Innanzitutto non si dimentichi che Kierkegaard, con gli altri pietisti, resta fedelissimo al dogma della "Confessione di Augusta" e conserva i principi fondamentali del luteranesimo: il disprezzo per il papato, la negazione della Chiesa, il richiamo all'autorità della sola Sacra Scrittura, la giustificazione per la fede-fiducia. Inoltre, per quanto riguarda la rivalutazione delle opere, noteremo che per il pensatore danese queste devono essere offerte solo come "testimonianza della verità", e non già per farsene un merito, come, a suo dire, inculca il cattolicesimo (cfr. pp. 42-44). "Se qualcuno facesse a Dio questa preghiera: « Non mi vorrai accordare di dare tutti i miei beni ai poveri? Non che io voglia farmene un merito, ben lungi; confesso in piena umiltà che se mai sarò nel numero dei beati, sarà per grazia, esattamente come il ladrone sulla croce; ma non vorrai accordarmi di dare i miei beni per poter contribuire senza riserva a promuevere il Tuo regno quaggiù? » — questo linguaggio, per parlare con Lutero, cioè a dispetto di Satana, dei giornali e dell'onorevole pubblico (poichè è passato il tempo del papa), a dispetto delle ragionevoli obiezioni religiose o profane di tutti gli uomini e di tutte le donne intelligenti, questo linguaggio sarebbe gradito a Dio" (p. 42). E più oltre: "La vera dottrina luterana... si conformava al cristianesimo la cui esigenza è la seguente: la tua vita dovrebbe più rigorosamente possibile esprimere le opere, e una cosa è richiesta più di ogni altra, è che confessi umiliandoti: « Eppure sono salvo per grazia ». Fu aborrita la teoria del merito nella quale s'era fuorviato il medioevo" (pagina 44) (3).

Insomma, Lutero — nell'interpretazione che ne dà il pensatore danese —, proclamando la salvezza per la sola fede, non voleva sopprimere le opere, ma — contro la dottrina della Chiesa cattolica —

---

(3) La spaziatura è mia.

scinderle dal merito: e solo un malinteso ha fatto credere che il riformatore abbia voluto sciogliere il cristiano dalle opere. Quindi Kierkegaard — con tutto il movimento pietista — intende interpretare nel suo vero senso la parola di Lutero e ristabilire il luteranesimo nel suo più riposto e profondo significato.

Scrive il protestante Harnack: « Il protestantesimo è stato costretto, per reazione al cattolicesimo, a mettere l'accento esclusivamente sull'interiorità della religione e sulla "sola fides"; ma è sempre pericoloso formulare una dottrina in reciso contrasto con un'altra. All'uomo del volgo non dispiaceva sentire che le "opere buone" non sono necessarie, che anzi possono essere pericolose per l'anima. Del comodo equivoco che ne derivò Lutero non è responsabile; ma fin da principio, per la morale rilassata e la mancanza di serietà nell'opera di santificazione, le chiese riformate tedesche dettero luogo a lagnanze. Il detto: "Se mi amate, seguite i miei comandamenti" fu indebitamente messo in disparte. E' stato il Pietismo, il primo, a riconoscergli la sua centrale significazione. Fino allora, per l'opposizione alla dottrina cattolica della giustificazione per le opere, il pendolo della condotta della vita era precipitato dalla parte opposta. Ma la religione non è solamente disposizione dell'anima, ma disposizione e azione, fede che è operante nella santificazione e nell'amore: di ciò debbono sempre più convincersi i cristiani evangelici, se non vogliono essere biasimati » (4).

Qui è evidente che la polemica contro il principio ortodosso della "sola fides" è una critica interna al protestantesimo, una lite in famiglia, per così dire. Meglio sarebbe dire un chiarimento dei propri principi e uno sviluppo, interno e spontaneo, del protestantesimo. E non già un incamminarsi verso il cattolicesimo.

In ultima analisi, Kierkegaard — pietista — fu e resta, come gli altri pietisti, un puro protestante; anche se in lotta — come furono in lotta gli altri pietisti — con l'ortodossia luterana dominante ai suoi tempi.

(4) *Das Wesen des Chr.*, cit. p. 180.

RECENTI PUBBLICAZIONI ITALIANE SULL' ESISTENZIALISMO

ABBAGNANO NICOLA, *Filosofia, religione, scienza.* (Torino, Taylor, 1947, -8°, pp. 200).

— *Introduzione all'esistenzialismo.* (2ª ediz. Torino, Taylor, 1947, -8°, pp. 215).

— *Il problema filosofico della scienza.* (Nel vol. di vari autori: « Fondamenti logici della scienza », Torino, De Silva, 1947, pp. 137-161).

— *Esistenzialismo positivo.* (Torino, Taylor, 1948, -8°, pp. 47).

— *Nota sui termini « Scienza », « Conoscenza », « Mondo ».* (« Rivista di Filosofia », gennaio-marzo, 1948, pp. 3-10).

— *Verso il nuovo Illuminismo: John Dewey.* (« Riv. di Filosofia », ott.-dic. 1948, pp. 313-325). [E' l'introduz. premessa alla traduz. ital. parziale dell'opera del D.: *Esperienza e Natura.* Torino, Paravia, 1948].

— *Finitudine e problematicità.* (« Atti del Congr. Intern. di Filosofia promosso dall'Ist. di Studi Filos. in Roma, 15-20 nov. 1946 », vol. II, Milano, Castellani, 1948, pp. 11-22).

— *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea.* (« Giornale critico d. filosofia italiana », 1949, n. 3, pp. 307-328).

ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA, promosso dall'Ist. di Studi Filosofici (Roma, 15-20 nov. 1946). Vol. II: *L'esistenzialismo.* A cura di E. Castelli. Milano, Castellani, 1948, 8°, pp. 577.

ATTI DEL XV CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA (Messina, 26-29 sett. 1948): *Crisi della civiltà, ragione e irrazionalismo.* Messina-Firenze, d'Anna, 1949, 8°, pp. XVI, 665.

ACTA PONT. ACADEMIAE ROMANAE S. THOMAE AQ. - Nova series, vol. XIII: *Esistenzialismo.* (Atti della settimana di studio indetta dall'Accademia di S. Tommaso, 8-13 aprile 1947). Torino, Marietti, 1947, 8°, pp. 237.

BATTAGLIA FELICE, *L'esistenzialismo e il problema morale.* Lezioni tenute nell'Università di Bologna nell'anno accad. 1945-46. (Bologna, U.P.E.B. del dott. Cesare Zuffi, Edizioni universitarie, 1947, 8°, pp. 222). Secon-

---

Sono quì indicate alcune pubblicazioni apparse in Italia dagli ultimi del 1946 ai primi del 1949. Il presente elenco non è completo, perchè ci è mancato il tempo per approfondire la ricerca; riteniamo tuttavia che possa lo stesso riuscire di qualche utilità.

da ediz., interamente rifatta, col titolo: *Il problema morale nell'esistenzialismo*, ivi 1949, in 8°, pp. 314.

— *Bilancio dell'esistenzialismo*. Nota. (Accad. delle Scienze dell'Istit. di Bologna. Bologna, 1947).

— *N. Berdiaeff l'ultimo platonico*. (« Studi Senesi », fasc. 2°, 1946-47, e fasc. unico 1948).

— *L'odierna crisi della filosofia*. (« Convivium », 1948, n. 1, pp. 25-29).

BOBBIO NORBERTO, *Di un nuovo esistenzialismo*. (« L'acropoli », Napoli, n. 16, aprile 1946).

— *Filosofia e cultura*. (« La Rassegna d'Italia », Milano, agosto 1946).

— *Tre brevi scritti di Heidegger*. (« Riv. di filosofia », n. 3, 1948).

BONGIOANNI FAUSTO M., *Sul concetto di legge morale in S. Agostino e S. Tommaso; Sul concetto di obbedienza; Crisi e responsabilità*. (Tre saggi nel vol. « Filosofia e Cristianesimo », Atti del II Convegno ital. di studi filosofici cristiani, Milano, Marzorati, 1947).

— *Esistenza e trascendenza*. (« Atti del Congr. intern. di Filosofia, promosso dall'Ist. di Studi Filos., in Roma, 15-20 nov. 1946 »; vol. II, Milano, Castellani, 1948, pp. 101-111).

— *L'esigenza psicagogica della filosofia*. (Nel vol. « Attualità filosofiche », Atti del III Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari. Padova, Editoria Liviana, 1948, pp. 215-230).

— *Motivi della speranza*. (« Giorn. di metafisica », n. 1, 1948).

BONTADINI GUSTAVO, *Dall'attualismo al problematicismo*. Studi sulla filosofia ital. contemporanea. (Brescia, La Scuola, 1947, -8°, p. III, 343).

— *La posizione dell'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*. (« Atti del Congr. intern. di Filosofia, promosso dall'Ist. di Studi filos., in Roma, 15-20 nov. 1946 », vol. II, Milano, Castellani, 1948, pp. 113-128).

— *Gentile e noi*. (« Giorn. critico d. filos. ital. », n. 1-2, 1947, pp. 167-188; e nel vol. « G. Gentile, La vita e l'opera », a cura della Fondazione Gentile per gli studi filosofici, Firenze, Sansoni, 1948).

BUCCERI STEFANIA, *Berdjaev*. (Brescia La Scuola, 1949. « Maestri del pensiero »).

CANTONI REMO, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostojevskji*. (Milano, Mondadori, 1948).

— *La filosofia della scelta di J. P. Sartre*. (Saggio introd. alla traduz. ital. dell'opera di Sartre su « Baudelaire », Milano, Mondadori, 1947).

— *Dostojevskij e l'esistenzialismo*. (« Atti del Congr. Intern. di Filosofia, promosso dall'Ist. di Studi Filos., in Roma 15-20 nov. 1946 », vol. II, Milano, Castellani, 1948).

— *L'uomo assurdo di Albert Camus*. (« Studi filosofici », gen.-aprile 1948, pp. 72-87).

— *Franz Kafka e la crisi dell'umanesimo.* (« Studi filosofici », n. 3, 1948).

— *La coscienza inquieta. S. Kierkegaard.* (Milano, Mondadori, 1949, in -8°, pp 431).

CANTORO UMBERTO, *Variazioni sull'angoscia di Kierkegaard.* (Padova, Editoria Liviana, 1948, in -16°, pp. 64).

CARLINI ARMANDO, *Motivi spirituali dell'esistenzialismo.* (« Atti del Congr. Intern. di Filosofia, promosso dall'Ist. di Studi Filos., in Roma, 15-20 nov. 1946 », vol. II, Milano, Castellani, 1948, pp. 167-175).

— *L'esistenzialismo: significato e aspetti.* (« Nuova Antologia », febbr. 1947, pp. 186-196).

— *Mistici e moralisti dell' esistenzialismo.* « Nuova Antologia », n. 6, 1948).

— *Il punto di partenza della ricerca filosofica.* (« Attualità filosofiche », Atti del III Convegno di studi filos. cristiani tra professori universitari. Padova, Edit. Liviana, 1948, pp. 231-235).

CASTELLI ENRICO, *Il tempo esaurito.* (Roma, Edizioni della Bussola, 1947, in -16°, pp. 105).

— *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca.* (Firenze, Fussi, 1948, in -16°, pp. 133).

— *Existentialisme théologique.* (Paris, Herman, 1948, in -8°, pp. 96).

— *Esistenzialismo e Cristianesimo.* (« Atti del Congr. Intern. di Filosofia, promosso dall'Ist. di Studi Filos., in Roma 15-20 nov. 1946 », vol. 2°. Milano, Castellani, 1948; pp. 177-180).

— *Il presupposto della filosofia medioevale.* (« Filosofia e Cristianesimo », Atti del II Convegno ital: di studi filos. cristiani. Milano, Marzorati, 1947; pp. 174-178).

CHIAVACCI GAETANO, *Il pensiero di Carlo Michelstaedter.* (« Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., in Roma 15-20 nov. 1946 », vol. 2°, Milano, Castellani, 1948; pp. 181-188).

— *C. Michelstaedter e il problema della persuasione.* (« Leonardo », giugno-ag. 1947, pp. 129-146).

CHIODI PIETRO, *L'esistenzialismo di Heidegger.* (Torino, Taylor, 1947, -8°; pagine 207).

DELL'ORO ANGELO MAROS, *L'esistenzialismo filosofia alla moda.* Milano, Cavallotti, 1948, in -16°; pp. 125. (« Biblioteca minima di cultura popolare per tutti », n. 18).

FABRO CORNELIO, *Kierkegaard, poeta-teologo dell'Annunciazione.* («Humanitas», novembre-dicembre 1948).

— *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard.* (« Revue des sciences philosophiques et theologiques », t. 32, Juillet 1948, pp. 169-206).

FALCONI CARLO, *J. P. Sartre.* (Modena, Guanda, 1949, in -16°; pp. 296).

GRASSI ERNESTO, *Esistenzialismo e marxismo.* (« Atti del Congresso Int. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma, 15-20 nov. 1946 », vol. 1°, Milano, Castellani, 1947, pp. 319-323).

LAZZARINI RENATO, *Logica esistenzialistica e logica agonistica in Kierkegaard.* (« Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma, 15-20 nov. 1946 », vol. 2°, Milano, Castellani, 1948; pp. 313-319).

— *La dottrina degli « status » nella filosofia medioevale e il concetto di situazione dell'esistenzialismo.* (Nel vol. « Filosofia e Cristianesimo », Atti del II Convegno Italiano di Studi Filosofici Cristiani, Milano, Marzorati, 1947; pp. 232-239).

— *Il senso dell'enigma come punto di partenza dello spirito filosofico; Lo stato transnaturale dell'umanità e la filosofia di M. Blondel.* (Due relaz. nel vol.: « Attualità Filosofiche », Atti del III Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra professori universitari. Padova, Editoria Liviana, 1948; pp. 62-65 e 787-800).

— *La filosofia e lo spirito cristiano.* (« Giornale di Metafis., 1948, n. 3).

LUPORINI CESARE, *Rigore della cultura.* (« Società », Firenze, a. 1, n. 5, 1946).

— *L'etica di Max Scheler.* (Nel vol.: « Filosofi vecchi e nuovi ». Firenze, Sansoni, 1947; pp. 1-48).

MASI GIUSEPPE, *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard.* Bologna, Zuffi, 1949. (« Studi e ricerche », III).

MASSOLO ARTURO, *Esistenzialismo e borghesismo.* (« Società », Firenze, anno I, n. 3, 1946).

— *L'esistenzialismo deve scegliere.* (« Socialismo », Roma, nov-dic. 1946).

MAZZANTINI CARLO, *Filosofia e Scienza.* (« Humanitas », a. I, n. 10, ottobre 1946; pp. 979-987).

— *Il problema di Dio nell'esistenzialismo.* (« Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma 15-20 nov. 1946 », vol. II, Milano, Castellani, 1948; pp. 361-368).

MONDRONE DOMENICO, *Il messaggio disperato di J. P. Sartre.* (« Civiltà Cattolica », quad. 2343, 1948).

— *L'opera letteraria di J. P. Sartre.* (« Civiltà Cattolica », quad. 2345, 1948).

MORANDO DANTE, *L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel.* (« Riv. Rosminiana », gennaio-giugno 1946; pp. 11-27).

— *Il « Baudelaire » di J. P. Sartre.* « Riv. Rosminiana », luglio-settembre 1948).

— *Saggi sull'esistenzialismo teologico.* (Brescia, Morcelliana, 1949, in -16°; pp. 262).

PACI ENZO, *L'uomo tra razionalismo e romanticismo.* (« Costume », Milano, 1946, n. 2).

— *L'uomo di Platone.* (« Costume », Milano, 1946, n. 3).

— *Thomas Mann e la filosofia.* (« Studi Filosofici », Milano, aprile-giugno, 1946).

— *Utilità ed Esistenza.* (« Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma 15-20 nov. 1946 », vol. 2°, Milano, Castellani, 1948; pp. 385-394).

— *Esistenza ed immagine.* (Milano, Tarantola, 1947, in -16°; pp. 198).

— *La responsabilità e il problema della storia.* (« Studi filosofici », 1948, n. 2).

— *Ingens Sylva. Saggio su G. B. Vico.* (Milano, Mondadori, 1946, in -16°; pp. 251. « Il pensiero critico »).

PAREYSON LUIGI, *Arte e persona.* (« Riv. di Filos. », Torino, genn. giugno 1946).

— *Vita, Arte, Filosofia.* Istituto di filosofia della Facoltà di Lettere di Torino. Torino, s.n.t. (lit.), 1947, in -8°; pp. 151.

— *Esistenzialismo e umanesimo.* (« Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma 15-20 nov. 1946 », vol. 2°, Milano, Castellani, 1948; pp. 395-398).

— *L'affermazione cristiana del concetto di persona.* (« Filosofia e Cristianesimo », Atti del II Congr. Ital. di studi filos. cristiani, Milano, Marzorati, 1947; pp. 253-263).

— *Il punto di partenza della ricerca filosofica.* (« Attualità filosofiche », Atti del III Convegno ital. di studi filos. cristiani tra professori univers., Padova, Editoria Liviana, 1948; pp. 123-126).

— *Nuovi sviluppi del pensiero di Jaspers.* (« Rivista di Filosofia », ottobre-dic. 1948; pp. 326-367).

PASTORE ANNIBALE, *Il surresistenzialismo di Francia.* (« Humanitas », Brescia, a. I, n. 5, maggio 1946).

— *Tre paradossi.* (« Humanitas », an. I, n. 9, 1946).

— *L'etica come filosofia della tragedia da Nietzsche a Berdiaeff.* (« Humanitas », a. III, n. 4, aprile 1948).

— *Whitehead e Heidegger contro Kant.* (« Riv. di filosofia », luglio-dic. 1947; pp. 181-190).

— *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo.* (Milano, Edizioni Giovanni Bolla, 1948, in -16°; pp. 239).

— *Nuova tematica dell'esistenzialismo: la paura d'essere.* (« Riv. di filosofia », 1949, n. 2, pp. 206-212).

SCIACCA GIUSEPPE MARIA, *L'esperienza religiosa e l'io in Hegel e Kierkegaard.* Palermo, Palumbo, 1948, s. a. [ma 1948], in -16°, pp. 60.

SCIACCA MICHELE FEDERICO, *Esistenza e consistenza.* (« Giornale di Metafisica », 1947, n. 1, e in « Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Ist. di St. Filos., Roma 15-20 nov. 1946 », vol. 2°, Milano, Castellani, 1948; pp. 415-435).

— *L'audissoluzione del pensiero moderno e il problema della restaurazione della filosofia.* («Quaderni di Roma », genn.-apr. 1948; pp. 42-52).

STEFANINI LUIGI, *Pedagogia esistenzialistica.* (« Rassegna di pedagogia », 1947, n. 3).

— *Metafisica dell'arte.* (« Humanitas », a. II, nn. 6 e 7, 1947). [Tra l'altro sull'estetica heideggeriana.]

— *L'esistenzialismo è decadentismo?* (« Humanitas », Brescia, 1946, n. 12, e « Atti del Congr. Intern. di Filos., promosso dall'Istituto di St. Filos., Roma, 15-20 nov. 1946, vol. 2°, Roma, Castellani, 1948; pp. 457-461).

— *Essenza e valore della filosofia moderna.* (« Filosofia e Cristianesimo », Atti del II Convegno Ital. di Studi Filos., Milano, Marzorati, 1947, pagine 59-67).

— *Il dramma filosofico della Germania.* 2ª ediz. del vol.: « Il momento dell'educazione, Giudizio sull'esistenzialismo », 1938. (Padova, Cedam. 1948).

— *Critica costruttiva dell'esistenzialismo ateo.* (« Giornale di metafisica », 1949, m. 1, 2, 3, e in opuscolo a parte. Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1949).

VANNI-ROVIGHI SOFIA, *Husserl.* Brescia, La Scuola, 1947, in -16°; pp. 176.

— *« L'essere e il nulla » di J. P. Sartre.* (« Riv. di filos. neoseol. », Milano, 1948, n. 1; pp. 73-90).

VEDALDI ARMANDO, *Esistenzialismo.* Verona. M. Lecce, editore, 1947, in -8°; pagine 174).

— *Essere gli altri. Discorso sull'esistenzialismo.* Torino, Taylor, 1948, in -8°; pp. 245).

TRADUZIONI

K. JASPERS, *La mia filosofia,* trad. di R. De Rosa, Torino, Einaudi, 1946, in -8°, pp. XII-279; 2ª ediz. ivi 1948.

S. KIERKEGAARD, *Diario,* a cura di C. Fabro. Vol. I (1834-1848). Morcelliana, Brescia, 1948, in -8°; pp. CXXXIX-447.

— *Lo specchio della parola.* Firenze, Fussi, 1948, in -16°, pp. 143.

— *La malattia mortale,* a cura di M. Corssen, Milano, Ediz. di Comunità, 1947, in -8°; pp. XVII-173.

— *Timore e Tremore.* Milano, Ediz. di Comunità, 1947, in -8°, pp. 150.

N. BERDIAEV, *Spirito e Libertà*. Saggio di filosofia cristiana. Trad. di A. Miggiano. Milano, Ediz. di Comunità, 1947, in -8°; pp. 495.

J. P. SARTRE, *Immagine e Coscienza*. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione. Torino, Einaudi, 1948, in -8°; pp. 288.

L. SCESTOV, *Le rivelazioni della morte. Dostojevskij - Tolstoi*. Firenze, Fussi, 1948, in -16°; pp. 235.

K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. di G. Colli. Torino, Einaudi, 1949, in -8°; pp. 637.

RECENSIONI

MARIO UNTERSTEINER, *I Sofisti*. Torino, Einaudi, 1949, pagg. 451.

Questo libro meriterebbe da parte dello scrivente più lunga considerazione che non consenta il carattere di queste note di semplice informazione. Ci ripromettiamo quindi di tornare a parlarne in altra occasione.

In quest'ultimo decennio è questa la seconda ampia trattazione che viene dedicata in Europa ai Sofisti da noti cultori di studi greci. L'altra è quella contenuta nel libro di Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1940), di cui duecento su poco oltre che cinquecento pagine sono dedicate appunto ai Sofisti. Ambedue hanno dato la preferenza ad una trattazione *pro capite* dei sofisti, con capitoli distinti e autonomi. Questa preferenza denunzia se non proprio una presa di posizione, una tendenza degli studiosi nei confronti della questione se i sofisti si possano considerare, per quel che interessa la storia della filosofia e della cultura greca, come un tutto uno, o se ciascuno o taluno di quei maestri del secolo V a. C., presenti motivi, svolgimenti, finalità propri che non ne consentono l'assimilazione con gli altri. In ogni caso, una trattazione *pro capite*, mentre ha il vantaggio di accantonare quel divulgato motivo di una sofistica dispensiera di abilità retorico-pratiche, o altro ancora più estrinseco, che secondo la più banale interpretazione della presentazione platonica potè costituire per molto tempo il denominatore comune di tutti i rappresentanti del movimento, si presta meglio all' illustrazione degli aspetti differenziativi dell'opera di ciascuno di essi.

L'A. dichiara nella «Premessa» che la sua inchiesta non intende uscire dalle linee fondamentali e dalle conclusioni generali della storiografia filosofica che ha ritenuto di dovere riconoscere come il risultato più rilevante della Sofistica l'avvento dell'umanesimo, e che pur non negando che i sofisti si interessassero in qualche modo anche al problema del cosmo, pone la sofistica su di un piano ben differente da quello della precedente filosofia della natura.

Con questa premessa il lettore potrebbe attendersi una riesposizione di insieme delle più note trattazioni e presentazioni della sofistica, oppure un'analisi ed esposizione facenti capo direttamente al materiale documentario, a nuova conferma delle vedute e delle conclusioni geralmente accolte. L'interesse e il carattere del libro dell'Untersteiner non è questo. Innanzi tutto esso non intende presentare una trattazione nè della Sofistica nella varietà dei suoi interessi e atteggiamenti, nè di tutti i sofisti, ma « limitare l'indagine alle sole figure dei filosofi, compresi gli anonimi, che hanno dato l' impronta a quel movimento di pensiero ormai noto con la denominazione di sofistica». Inoltre, sebbene il corredo e i rimandi bibliografici siano abbondantissimi (il libro ha il pregio di accogliere una ricca quanto scelta bibliografia filologico - filosofica), essi valgono più come testimonianza della vasta informazione che sta alla base del libro, che non come necessaria integrazione delle considerazioni svolte nel corso della trattazione.

L'interesse di questa sta invece nelle analisi e nell'interpretazione dei frammenti dei sofisti, e tra questi

principalmente di quelli di Protagora e di Gorgia, ai quali due è dedicata più della metà del volume. La trattazione si svolge quasi esclusivamente sulla base dei frammenti e delle testimonianze che si possano considerare come risonanza più diretta e, per così dire, letterale degli scritti dei sofisti. Ci sembra tuttavia che sia una perdita grave quella di privarsi del vantaggio che può presentare ai fini di una individuazione e intelligenza in profondità dello insegnamento dei maggiori sofisti, l'utilizzazione di un teste della eccezionalità di Platone.

Il ripudio della più superficiale interpretazione del materiale testimoniale platonico è certo un guadagno: ma il tentativo di una diversa e più profonda localizzazione e valutazione delle risonanze delle dottrine dei sofisti negli scritti platonici sarebbe stato altamente apprezzabile. Nè questi difettano di un materiale testimoniale per dare fondamento e sviluppo ad un tentativo del genere. A parte le finalità e i risultati di esso, il libro di Eugenio Dupréel, *La legende socratique et les sources de Platon* (1922), ha il pregio di costituire un saggio assai interessante in questo senso.

L'istanza speculativamente più interessante dell'inchiesta dell'Untersteiner è di cogliere e mettere in rilievo un interesse e un problema comune a cui si possa, come a fondamento, ricondurre la varietà di atteggiamenti e di determinazioni dottrinali e culturali che i singoli rappresentanti dei movimento presentano. Questo fondamento è presentato e illustrato in tali termini e in un ordine di inchieste tali che si dovrebbe riconoscere non soltanto come autenticamente filosofico, ma come attestante, nei sofisti maggiori almeno, un interesse teoretico altrettanto notevole quanto quello pratico che più comunemente si riconosce come proprio del loro insegnamento.

Questa istanza di mettere in rilievo l' aspetto filosofico-teoretico della sofistica maggiore e di riconoscere in esso l'elemento capace di risolvere in sè interessi e atteggiamenti a prima vista contrastanti tra loro, ci sembra feconda di una presentazione più conveniente di quelle più comunemente accreditate, nel quadro della problematica filosofica del pensiero greco dal sesto al quarto secolo a. C.

Il carattere di questa nota non consente alcun accenno ai criteri che hanno guidato la trattazione dell'A. e al carattere delle considerazioni e delle argomentazioni in essa svolte, sia con riferimento all'interpretazione e illustrazione di termini e proposizioni del materiale documentario diretto, sia con riferimento alla letteratura storiografica sulla filosofia greca. Il lettore troverà nel libro oltre che una conoscenza della cultura greca e del suo spirito ampia e sicura, considerazioni interessanti e acute che svolgono spunti e mettono in luce prospettive capaci di indirizzare ad una intelligenza in profondità di alcuni meno noti aspetti della Sofistica. Al riconoscimento della autenticità dell'interesse filosofico della trattazione nuoce tuttavia l' uso di una terminologia *culturale* inevitabilmente plurisensa o di termini rilevati da un ordine di inchieste e di interessi pertinenti ad altri aspetti dello spirito umano, che in qualche punto rende oltremodo difficoltosa la individuazione del senso e della portata filosofici delle conclusioni.

MANLIO BUCCELLATO

GIUSEPPE ZAMBONI, *Itinerario filosofico. Dalla propria coscienza all'esistenza di Dio* (Schemi per conversazioni alla « Scuola superiore di cultura religiosa »). Verona, La Tipografia Veronese, s. d. (ma 1949), pagg. 143.

L'A., già titolare di una cattedra di filosofia teoretica, precisamente di gnoseologia, all' Università Cattolica di Milano, non abbisógna di presentazione. Il suo magistero in quella Università, gli interessi e il metodo di esso, i risultati della sua attività speculativa che venne prendendo con-

torni sempre più precisi in una produzione letteraria che ha il suo fiore principalmente nel decennio 1920-30, i risultati infine a cui quella speculazione pervenne (... tra cui le dimissioni dell'A. dalla cattedra tenuta all'Università Cattolica), furono infatti occasione e oggetto di vivaci discussioni nelle scuole filosofiche cattoliche e anche acattoliche nel decennio 1930-40. Lo Zamboni riscosse allora, con il molto entusiasmo di alcuni discepoli, acerbe critiche di filosofi di fede cattolica e no, in Italia e fuori (Noël, A. Rossi, Calà Ulloa, Carlini e altri). Non ritenendo egli che quelle critiche cogliessero nel segno, non credette di doversi discostare dai metodi e dai risultati della sua meditazione. Alla fine la filosofia di Giuseppe Zamboni divenne il « caso Zamboni » con le dimissioni del medesimo dalla cattedra di insegnamento e la soppressione della medesima.

Il prof. Zamboni voleva essere un innovatore. La sua novità era la « gnoseologia », come scienza filosofica fondamentale. Tale scienza nelle opere dell'A. si presenta sostanzialmente come una fenomenologia del dato conoscitivo elementare nella coscienza e nell'autocoscienza attuale del soggetto conoscente. L'interesse e il carattere di questa fenomenologia della conoscenza resta tuttavia precisato dal largo impiego che trova nella speculazione dell'A. l'analisi psicologica del processo conoscitivo, sia sensitivo che intellettivo. L' A. mostra di fare gran caso della psicologia ai fini di una chiarificazione genetica del fatto conoscitivo: psicologia pura della conoscenza. Tuttavia, riguardando le analisi dello Zamboni, non fa meraviglia se a filosofi di altra formazione, p. es. idealisti, esse possano apparire tutt'altro che « pure », e anzi condotte se non con interessi, con criteri affatto « empirici ». Peraltro, se il termine in bocca a filosofi di formazione idealistica, non avesse una significazione particolarmente ingrata, l'A. probabilmente non si adonterebbe della taccia di empiriche rivolta alle sue inchieste. La sua filosofia infatti egli la denomina *filosofia dell' esperienza immediata, elementare, integrale.*

Sulla base dell'*esperienza immediata, elementare, integrale* della coscienza, l'A. costruisce tutta una filosofia (ontologia, etica, metafisica), che ritiene di superare equivoci ed oscurità che nel corso della storia del pensiero hanno dato luogo a quella talvolta creduta irriducibile opposizione di *empirismo* e *razionalismo*. Filosofia che si vuole presentare anche come un'interpretazione più adeguata, autentica di taluni punti della gnoseologia e della ontologia stessa tomista.

E' qui che lo Zamboni si trovò a dovere difendere i risultati della sua meditazione da serrate e, talune, dure critiche di filosofi tomisti e scolastici. E non tutte quelle critiche muovevano da posizioni dottrinali preconcette, o da incomprensione dello spirito della gnoseologia dell' A. Si criticava non tanto o non soltanto la novità della gnoseologia nell' uso o nell'abuso che l'A. ne faceva, ma la capacità effettiva di essa di sostenere tutto l'edificio filosofico, e principalmente la legittimità del passaggio da una gnoseologia psicologica a una gnoseologia ontologica o senz'altro a una ontologia. E' qui il punto cruciale delle inchieste dello Zamboni; chi nega che egli lo abbia superato felicemente, nega con ragione che lo sforzo speculativo dell'A. abbia raggiunto risultati meritevoli di considerazione. Con ragione, non in quanto egli, non riuscendo ad uscire dall'ambito della coscienza soggettiva individuale, resterebbe fuori dai quadri delle scuole filosofiche cattoliche, ma perchè ne resterebbe vanificato quel « realismo critico, ontologico e metafisico », che è la posizione cui egli perviene attraverso o sulla base della filosofia dell'esperienza elementare, immediata, integrale.

Nell'ordine di interessi e di considerazioni sin qui accennati si muove anche l'*Itinerario filosofico* di cui in testa a questa nota. Esso, se non

ho visto male, è una riesposizione di insieme della filosofia dell'A. Gli stessi interessi, gli stessi termini, criteri, concetti, ecc.; nella sostanza si tratta di una divulgazione del pensiero dell'A. La finalità immediata, o almeno dichiarata, del volume non è tuttavia propriamente teoretica; esso si presenta come una serie di « schemi per conversazioni alla Scuola superiore di cultura religiosa »; e l'A. dichiara nell' "Avvertenza" che « gli appunti raccolti nel presente volume hanno lo scopo di rendere chiara, facile e sicura la via verso la religione naturale, e di mostrare la possibilità di quel primo atto di fede soprannaturale e di carità che è sufficiente per la salvezza eterna di chi, per circostanze indipendenti dalla sua volontà retta, non può arrivare per il momento alla pienezza della luce cattolica ».

In questo ordine di finalità — ma non si può non rilevare che siano anche occasione all'A. per divulgare le convinzione teoretiche a lui care — riguardando speciamente il carattere e gli interessi della cultura delle persone genericamente colte, desiderose di essere introdotte o di soffermarsi a meditare sui problemi religiosi, è probabile che i procedimenti introspettivi dell' A., condotti secondo un metodo che vuole essere rigoroso e consequenziale, gli siano fecondi di maggiori soddisfazioni e, al sacerdote, di più liete consolazioni, di quanto non siano stati gli stessi riguardati sotto l'aspetto puramente filosofico.

MANLIO BUCCELLATO

BRUNO BRUNELLO, *Introduzione alla politica*. Bologna, L. Cappelli Editore, 1948, pagg. 224.

In questa sua *Introduzione alla politica* il Brunello ci dà, in forma chiara e semplice, accessibile quindi anche al pubblico non specializzato, un'esposizione dei vari problemi che riguardano quell'attività specifica dell'uomo, che si suole chiamare politica.

Proposta una sua definizione (« La politica è medesimamente scienza ed arte del governo degli uomini per mezzo della persuasione e della ragione in vista di una finalità atta a garantire a tutti un comune benessere », pag. 10), e posto l'uomo come soggetto della politica e il bene come suo oggetto, l'Autore passa ad esporre e ad esaminare i vari problemi, quali quelli dell'origine della autorità e dello Stato; dei rapporti tra lo Stato e l'individuo, lo Stato e la Chiesa e lo Stato e la società internazionale; delle forme di governo; dei partiti politici; delle rivoluzioni, ecc. Problemi tutti della massima importanza, da secoli discussi e tante volte creduti risolti definitivamente e pur sempre rinnovantisi, spesso con tragica urgenza.

Buona la parte espositiva, che dimostra nell' A. profonda conoscenza della materia trattata.

Per la parte dottrinale, evidente nel Brunello l'orientamento cristiano e l'influsso del Rosmini, del quale però non sempre accetta il pensiero.

Equilibrati, in genere, i suoi giudizi, che in massima condividiamo, pur facendo le nostre riserve per alcuni, che ci sembrano o troppo pessimistici o troppo affrettati (così, per esempio, a pag. 150 a proposito di Crispi; a pag. 168-169 a proposito della crisi delle nostre Università; a pagina 216 a proposito della borghesia).

L'opera del Brunello riuscirà di certo, per la sua larga informazione e per la sua chiarezza, assai utile a chi voglia orientarsi nella intricata materia.

RINALDO ORECCHIA

ALDO TESTA, *La ricerca dell' essere*. Bologna, « Universitaria », Soc. Ed. Bolognese, 1947, pagg. 177.

Il porsi la domanda del « perchè » nei confronti del mondo significa aprire la via alla supposizione che esso possa anche non essere. Dire: *perchè* e *come* il mondo è?, significa non scorgerne, non riconoscerne il

fondamento, che val quanto dire non riconoscerne l'essere stesso, e pertanto porlo equivalente al non essere; come dire: è, ma potrebbe non essere. L'essere ponendosi come l'alternativa con il non-essere, ne è così l'equivalente (p. 5).

Ma a tale alternativa ed equivalenza, che si estende anche al nostro personale essere, resiste e si oppone un « senso di desolazione » che ne deriva quando essa si pone ad una persona. Ora nella persona tale equivalenza è resa possibile dal fatto che quando noi ci facciamo a considerare o a giudicare del nostro « essere », giudichiamo una sua *determinazione*, e nel momento in cui la giudichiamo non teniamo presente che essa non era o non è che un momento concreto di un processo, « l'espressione di quell'attività che vi si pose ». E allora « il nostro essere ci appare, ben diversamente, come un dato, come tale cioè che il suo essere ci sia per il puro fatto che c'è, non si sa poi come e perchè » (pp. 7-8).

Ora secondo l'A., tale equivalenza o alternativa proviene dal considerare l'essere (sia inteso come la somma di tutte le *determinazioni*: essere primo e determinato (p. 8), sia inteso come essere *astratto*) come un *dato*, un *darsi*, piuttosto che come un *farsi* (p. 9). Ossia come qualcosa, « un complesso che fatalmente si imponga resistendo e opponendosi al mondo attivo dello spirito, da cui pertanto si differenzierebbe in un suo assurdo essere inerte » (p. 9).

L'A. mostra come la nozione di *inerte*, e quindi di essere *inerte sia* un assurdo, ossia equivalga a un *nulla* (p. 10). Ne segue che: l'essere s'identifica con l'*attività*, la quale è la *ragion* d' essere dell' essere, che quindi fa tutt'uno con la *razionalità* (essere-razionalità): « nel porsi della realtà la ragione di essere di questa (o razionalità) e l'attività per cui essa si attua debbono essere l'identica cosa » (p. 11). In conclusione si afferma « l'identità di razionalità e realtà » (p. 11).

Naturalmente una tale identificazione non saprebbe concepirsi in una veduta della razionalità tradizionalmente concepita come imperniantesi sul principio d'identità. Sugli inconvenienti di una tale razionalità identitaria, sia essa concepita come identità di sè con sè di ogni singola determinazione del reale, sia come identità astratta, l'A. si sofferma per rilevarne i risultati nullificanti che ne deriverebbero nei confronti della realtà, come in quelli della razionalità stessa (pp. 11-16): perchè la realtà identitariamente concepita si assimila a quella concepita come un *dato*, e perciò come un essere *inerte*, che già considerazioni precedenti (pp. 9-11) hanno indotto l'A. a ripudiare come un assurdo.

In una stessa identità fondamentale oltre che la realtà (essere) e la razionalità, va considerato il conoscere (« inteso come sapere, e cioè come possesso di razionalità » (p. 19). « A tale concezione della realtà altrettale concezione della conoscenza », ricorda l'A.; ora « tutta la realtà ha una sua propria razionalità, che coincide col suo stesso essere. E pertanto — se il sapere consiste nel possesso razionale dell'essere e in particolare del proprio essere — possiamo anche dire che tutta la realtà si sa, si sa nel suo stesso andare realizzandosi. Tanto è vero che questo suo realizzarsi non si esprime per un misterioso processo oscuro — chè allora di nuovo, la realtà non farebbe il suo essere, ma lo troverebbe —, ma è essa, davvero essa che lo va realizzando; il che vuol dire che essa è attivamente presente in tale suo realizzarsi e dunque, per realizzarlo, nel realizzarlo, lo sa » (p. 32).

Questa veduta, di cui non abbiamo riferito che la formula centrale, esprimono ed illustrano le rimanenti pagine di questo primo capitolo («L'essere e la conoscenza», pp. 5-45), che si chiude con alcune considerazioni sulla *inseità* dell'essere.

Questo concetto della *inseità* dell'essere è ripreso nel primo capitolo

della Seconda Parte (« La ricerca dell'essere ») del libro, ma ci sembra in realtà che costituisca il concetto speculativo fondamentale e più fecondo di tutta la meditazione. Esso è il risultato conseguente del superamento di ogni separazione o opposizione delle nozioni di realtà, razionalità e conoscenza; o piuttosto forse, l'intuizione fondamentale che ha mosso l'A. alla identificazione dei detti tre elementi. Ci è sembrato anche che su questo punto il libro offra al lettore considerazioni più attente e convenienti che non su altri punti, sui quali si ha l'impressione che l'A. abbia piuttosto voluto dichiarare delle convinzioni e rispondere a qualche obiezione, che non propriamente soffermarsi a fare partecipe il lettore dello svolgimento organico delle considerazioni che a quelle convinzioni possono condurre.

A parte il motivo speculativo fondamentale della realtà e della razionalità da concepire come un *farsi* e le molte occasioni che all'A. si presentano per rilevare la fecondità di questa veduta, rimarchevoli ci sono parse per esaurienza illustrativa e particolare limpidezza le considerazioni con cui l'A. ha confortato, nel quadro dell'identità dell'essere e del conoscere e perciò dell'inseità dell'essere (come identità di reale, razionale e conoscere), l'insostenibilità della distinzione (propria non soltanto della veduta realistica, ma annidata anche in molte vedute idealistiche) tra *soggetto* e *oggetto* del conoscere, e il ruolo equivoco che in questa distinzione gioca la nozione di *esteriorità*; nozione che l'A., chiarendone la genesi e la funzione, vuole con ragione distinta e superata da quella speculativamente più fondata e significativa di « inseità ».

MANLIO BUCCELLATO

NOTIZIARIO

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI UMANISTICI

UMANESIMO E SCIENZA POLITICA

In occasione del V° Centenario di Lorenzo il Magnifico, l'Istituto di Studi Filosofici di Roma, in collaborazione con il Centre italo-français d'études sur l'Humanisme di Parigi, ha promosso un Convegno internazionale di Studi umanistici per la discussione di un argomento fondamentale: *Umanesimo e Scienza politica*.

Il movimento umanista è stato un sollecito attendere agli interessi umani, sociali e artistici, filosofici e giuridici; ma è un fatto che la dottrina politica, per le condizioni storiche del periodo della Rinascenza, quasi in antitesi alla valorizzazione dell'individuo (che l'Umanesimo aveva accentuato) e più ancora della persona umana, si è costituita quale scienza di un benessere della collettività a scapito del singolo. Politica dell'anonimo, in ultima analisi.

Nel periodo della formazione delle grandi nazioni, il costituirsi di una coscienza giuridica sul presupposto di una radicale deficienza dell'uomo, ha sollevato vari problemi, fra i quali quello dei rapporti tra il così detto diritto comune (il diritto romano-canonico legato all'intenzione e alla destinazione ultima, da una parte, e dall'altra il diritto romano che la nuova concezione umanistica aveva generato) e quello che potrebbe dirsi il nuovo diritto pubblico.

La sentenza di Machiavelli: « Mentre gli uomini cercano di non temere, cominciano a far temere altrui, e quell'ingiuria che scacciano da loro, la pongono sopra un altro, come se fosse necessario offendere o essere offeso », denuncia una mentalità. E questa mentalità, profondamente pessimista, informa forse la rinnovata coscienza politica e quella giuridica? L'interrogativo è pressante. A seconda della risposta, le istituzioni e gli orientamenti nati dall'Umanesimo e dalla Rinascenza hanno significati opposti.

Esaminare questi significati è oggi non solo opportuno, ma necessario. L'equivoco di una incerta precisazione dei termini: umanesimo e machiavellismo, diritto del singolo e diritto dei popoli, e dello stesso « significare », ha servito e serve a molte politiche, che, pur essendo in opposizione tra loro, pretendono essere più o meno l'espressione ideale dell'Umanesimo storico che la Firenze dei Medici aveva tenuto a battesimo, o la realizzazione della rinascimentale « ragion di Stato ».

Per questo si è ritenuto opportuno articolare l'argomento centrale del Congresso nei tre temi seguenti:

1) Umanesimo e Machiavellismo.

2) Il diritto comune e le nuove correnti del diritto pubblico nel periodo della Rinascenza.

3) L'uomo e la società. L'Umanesimo e il problema della parola: il valore della testimonianza.

Nella crisi della vera testimonianza, propria dell'epoca presente, un nuovo esame del *De nobilitate legum* e delle polemiche tra giuristi, filosofi, filologi e teologi del XV e del XVI secolo, è certamente utile; utile a quella presa di posizione e rinuncia ai compromessi che l'ora presente esige.

Il Convegno sarà inaugurato dal Ministro della Pubblica Istruzione, on. Guido Gonella, il 24 settembre a Roma, nei locali dell'Accademia dei Lincei.

Le sedute si svolgeranno all'Accademia dei Lincei (Via della Lungara) durante i giorni 24, 25, 26 e 27 settembre. Proseguiranno a Firenze il 28, 29 e 30, con la discussione del tema:

LA FORMAZIONE DELLO SPIRITO CRITICO NELL'UMANESIMO

Il convegno fiorentino nelle sue discussioni intende approfondire l'apporto recato alla formazione della coscienza moderna da quel movimento di cultura, che ebbe uno dei centri più caratteristici nella Firenze del '400, quando si videro insieme uniti filologi giuristi poeti filosofi scienziati, intesi a riconquistare il senso più profondo dell'uomo quale artefice del proprio mondo in una consapevolezza raggiunta attraverso una più adeguata visione dell'antico « rinato », e cioè ritrovato nel suo genuino valore.

Per questo le discussioni verranno articolandosi intorno alle arti, alla filologia ed alle *litterae* in genere, al pensiero filosofico-religioso.

Il Comitato Esecutivo è presieduto da E. Castelli. Membri: R. De Mattei, E. Garin, E. Grassi. La Presidenza onoraria è stata assunta dal Ministro della P. I. Presidente del Comitato promotore: G. Calò. Presidente del Comitato organizzatore della Sezione di Firenze: P. E. Lamanna.

L'Istituto di Studi filosofici ha curato in occasione del Congresso la pubblicazione di scritti inediti di Cristoforo Landino e di Francesco Filelfo.

COMUNICAZIONI:

NICOLA ABBAGNANO (Italia), dell'Università di Torino:
Umanismo, Illuminismo, Romanticismo.

CECILIA M. ADY (Inghilterra):
Humanism and Tyranny.

JEAN ALAZARD (Francia), Rettore dell'Università di Algeri:
La modernité des idées de L. B. Alberti sur l'aménagement des villes.

VLADIMIRO ARANGIO RUIZ (Italia), dell'Università di Firenze:
La posizione di Machiavelli.

CARLOS ASTRADA (Argentina), dell'Università di Buenos Aires:
Praxis humanista y vida politica.

EMANUELE BARIÉ (Italia), dell'Università di Milano:
La valorizzazione dell'uomo e l'umanesimo.

MARCEL BATAILLON (Francia), del Collège de France:
Utopie et colonisation.

RAYMOND BAYER (Francia), de la Sorbonne:
Sur la diffusion des « Trattati d'amore » à la Renaissance.

ARTURO BECCARI (Italia), libero docente nell'Università di Firenze:
Umanesimo sociale.

HENRI BEDARIDA (Francia), de la Sorbonne:
Les "Discorsi,, de Machiavel sont-ils d'un humaniste et d'un moraliste?

F. J. BILLESKOV JANSEN (Danimarca), dell'Università di Copenhagen:
Punti di vista scandinavi sull'Umanesimo.

PIERRE BOUTANG (Francia):
La détermination d'un horizon de vérité en politique et le Machiavélisme.

FRANCESCO CALASSO (Italia), dell'Università di Roma:
Il problema dell'Umanesimo giuridico.

SANTINO CARAMELLA (Italia), dell'Università di Catania:
Il machiavellismo critico di Tito Livio.

CLETO CARBONARA (Italia), dell'Università di Napoli:
Lo spirito della filosofia moderna e il platonismo del Rinascimento.

DOMENICO ANTONIO CARDONE (Italia):
La deficienza morale dell'uomo e i due opposti machiavellismi: il conservatore e il progressista.

CARMELO CARISTIA (Italia), dell'Università di Catania:
L'individualismo e il culto dell'eroe nella politica dell'Umanesimo.

ENRICO CASTELLI (Italia), dell'Università di Roma:
Il machiavellismo e i suoi significati.

RAMON CEÑAL (Spagna), Direttore della Rivista « Pensamiento »:
Sentido del Humanismo spañol renacentista.

WIDAR CESARINI SFORZA (Italia), dell'Università di Roma:
Osservazioni sul « De nobilitate legum ».

JULES CHAIX RUY (Francia), dell'Università di Algeri:
I: *Humanisme: transcendance de l'Humain.*
II: *Humanisme et esprit critique.*

ANDRÉ CHASTEL (Francia):
La glorification humaniste dans les monuments funéraires de la Renaissance.

NICOLA CIARLETTA (Italia):
Laicismo e machiavellismo sulla base del principio giuridico.

JAVIER CONDE (Spagna), dell'Università di Madrid:
I: *La sabiduría maquiavélica: Política y Retórica.*
II: *El hombre y la Sociedad.*

PIETRO CONTE (Italia):
L'errore logico del Machiavelli.

ANTONIO CORSANO (Italia), dell'Università di Napoli:
Umanesimo e antimachiavellismo nel pensiero politico-giuridico del tardo Rinascimento.

Marcel de Corte (Belgio), dell'Università di Liegi:
Morale et Politique.

Josè Corts Grau (Spagna), dell'Università di Valenza:
La dignidad humana en Juan Luis Vives.

Salvatore Cuccia (Italia):
Valorizzazione di Porfirio nella Rinascita umanistica.

Jean Dagens (Francia), dell'Università di Algeri:
Le machiavelisme de Charron.

Marie Madeleine Davy (Francia), della Sorbonne:
Le problème de l'âme et de l'esprit au XVI siècle en France.

Charles Dédéyan (Francia), della Sorbonne:
Montaigne e il pensiero fiorentino del '400.

Rosa de Lio de Brizzio (Argentina), dell'Università di Buenos Aires:
Il senso della comunità politica nel Machiavelli.

Galvano della Volpe (Italia), dell'Università di Messina:
Il cosmopolitismo socialista come umanismo positivo.

Augusto del Noce (Italia), dell'Università di Torino:
La categoria del machiavellismo nell'interpretazione della filosofia moderna.

Rodolfo de Mattei (Italia), dell'Università di Firenze:
Sapienza e prudenza nel pensiero politico italiano nel Rinascimento.

Alois Dempf (Germania), dell'Università di Monaco:
L'ideologia umanistica di Campanella nei suoi presupposti politici.

Vincenzo de Ruvo (Italia), dell'Università di Bari:
Le origini della società.

Ernst Wilhelm Eschmann (Germania):
Humanismus und Hominismus.

Cornelio Fabro (Italia), del Collegio Urbano De Propaganda Fide:
Fichte e Machiavelli.

Edmond Faral (Francia), del Collège de France:
L'idée politique dans le Trésor de Brunetto Latini.

Paolo Filiasi Carcano (Italia), dell'Università di Roma:
L'umanesimo come fenomeno storico e il suo problema filosofico.

Anna Filippone de Montagu (Venezuela), dell'Università di Caracas:
L'artista nella vita del Rinascimento.

Luigi Firpo (Italia), dell'Università di Torino:
Francesco Pucci e la « Forma d'una republica catholica ».

Giuseppe Flores d'Arcais (Italia), dell'Università di Padova:
Validità della pedagogia umanistica.
Motivi machiavellici in G. B. Vico.

Hugo Friedrich (Germania), dell'Università di Friburgo:
Intorno al concetto della « moralitas ».

Vittorio Frosini (Italia):
Mitologia politica dell'Umanesimo: il principe e il bruto.

EUGENIO GARIN (Italia), dell'Università di Firenze:
Vita attiva e vita civile nel pensiero umanista.

ORIO GIACCHI (Italia), dell'Università Cattolica di Milano:
L'assolutismo dei giuristi e la « ragion di Stato ».

CARLO GIACON (Italia), dell'Università di Padova:
Machiavelli, Suarez e la « ragion di Stato ».

ERNESTO GRASSI (Italia), dell'Università di Monaco:
I compiti filosofici di un umanesimo attuale.

PROSPERO GRASSO (Argentina), dell'Università di Còrdova:
Antecedenti e proiezioni della politica internazionale argentina.

ROMANO GUARDINI (Germania), dell'Università di Monaco:
Il problema della fiducia e del colloquio.

AUGUSTO GUZZO (Italia), dell'Università di Torino:
Umanesimo e machiavellismo.

LADISLAO HOLIK-BARABAS (Ungheria), dell'Accademia d'Ungheria a Roma:
La « Réspublica litteraria » di Angelo Colocci.

JEAN HYPPOLITE (Francia), de la Sorbonne:
Humanisme et Hégélisme.

GEORGES JAMATI (Francia), Vice-direttore del « Centre National de la Recherche scientifique ».

VLADIMIR JANKELEVITCH (Francia), dell'Università di Lilla:
Machiavélisme et modernité.

TIBERIO KARDOS (Ungheria), dell'Università di Budapest:
I: *Parole umanistiche e la rivoluzione dei contadini ungheresi nel 1514.*
II: *Lo spirito critico nell'Umanesimo Ungherese.*

RAYMOND KLIBANSKY (Canada), della McGill University, Montréal:
Nicolò Cusano.

PAUL OSCAR KRISTELLER (Stati Uniti), della Columbia University, New York:
La filosofia dell'Uomo nell'Umanesimo.

GEORGE DE LAGARDE (Francia):
I: *La conception de l'ordre médiéval en face de la Renaissance et de la Reforme.*
II: *Réflexions sur la cristallisation de la notion d'Etat au XVIe siècle.*

PAOLO E. LAMANNA (Italia), dell'Università di Firenze:
La formazione dello spirito critico nell'Umanesimo.

JEAN LAMEERE (Belgio), dell'Università di Bruxelles:
Humanisme et Pluralisme.

LOUIS LAVELLE (Francia), del Collège de France.
Le mal et l'individu.

RAYMOND LEBEGUE (Francia), de la Sorbonne:
Les femmes de l'Ariosto en France.

VICTOR LEONTOWICH, dell'Università di Francoforte:
Bisanzio e la sua influenza sulle correnti umanistiche nel diritto e nella politica.

RENÉ LE SENNE (Francia), de la Sorbonne:
Humanisme et Christianisme.

ANTONIO DE LUNA (Spagna), dell'Università di Madrid:
Umanesimo e Scienza politica.

GABRIEL MARCEL (Francia):
De la vérité dans l'ordre politique.

RAYMOND MARCEL (Francia):
« *Saint* » *Socrate, Patron de l'Humanisme.*

ANGELA MASSUCCO COSTA (Italia), dell'Università di Torino:
Nascita dell'autoritratto. Saggistica e sentimento di eccezione nel Rinascimento.

CARLO MAZZANTINI (Italia), dell'Università di Genova:
La verità nella parola.

MAURICE MERLEAU PONTY (Francia), dell'Università di Lione:
Machiavélisme et Humanisme.

PIERRE MESNARD (Francia), dell'Università di Algeri:
Un rival heureux de Cujas et de Jean Bodin: Étienne Forcadel.

HEINRICH MITTEIS (Germania), dell'Università di Monaco:
Renaissance und Humanismus als Grundlagen der Rezeption der fremden Rechten in Deutschland.

BRUNO NARDI (Italia), dell'Università di Roma:
Il prolungamento della Scolastica nell'Umanesimo e nel Rinascimento.

MICHELE NARDI (Italia):
Marsilio Ficino medico.

ENRICO OPOCHER (Italia), dell'Università di Padova:
Umanesimo e machiavellismo: della duplice fonte della cultura umanistica.

EUGENIO D'ORS (Spagna), della R. Accademia di Spagna:
Umanesimo: costanza storica.

UMBERTO PADOVANI (Italia), dell'Università di Padova:
I: *Egoismo umano e autorità politica: Machiavelli e la democrazia.*
II: *Umanismo classico e Umanismo moderno.*

VINCENZO PALAZZOLO (Italia):
Umanesimo e machiavellismo.

LASZLO PALINKAS (Ungheria), dell'Università di Firenze:
L'apporto dell'Umanesimo ungherese.

MAURICE PATRONNIER DE GANDILLAC (Francia), della Sorbonne:
Introduction à la politique d'Erasme.

GIACOMO PERTICONE (Italia), dell'Università di Pisa:
Umanesimo e machiavellismo.

PIERRE PETOT (Francia), de la Sorbonne:
Le droit privé français au XVIe siècle et l'Humanisme.

GOFFREDO QUADRI (Italia):
L'immutabile saggezza politica di Machiavelli e il buon borghese.

LUIGI QUATTROCCHI (Italia):
Il Platonismo estetico di Marsilio Ficino.

GIORGIO RADETTI (Italia), dell'Università di Trieste:
La politica del Valla.

AUGUSTIN RENAUDET (Francia), del Collège de France:
Politique d'Erasme et politique de Machiavel.

MICHEL REULOS (Francia):
L'Humanisme et les théories gallicanes.

HANS RHEINFELDER (Germania), dell'Università di Monaco:
L'Umanesimo della linguistica.

LADISLAV RIEGER (Cecoslovacchia), dell'Università di Praga:
L'Humanisme, l'Etatisme et le progrès de la civilisation.

WALTER RÜEGG (Svizzera), dell'Università di Zurigo:
Humanismus als dialogisches Leben.

GIUSEPPE SAITTA (Italia), dell'Università di Bologna:
Realismo e idealismo di Machiavelli.

MARIO SALMI (Italia), dell'Università di Roma:
La critica d'arte nell'Umanesimo.

DELFIM SANTOS (Portogallo):
Conceito de « experiencia » no Humanismo.

FRITZ SCHALK (Germania), dell'Università di Colonia:
Il tema della « vita activa » e della « vita contemplativa » nell'Umanesimo italiano.

GIUSEPPE MARIA SCIACCA (Italia):
L'uomo e la società nella concezione di Coluccio Salutati.

JUAN R. SEPICH (Argentina), dell'Ambasciata argentina presso la S. Sede:
Deshumanización de la vida politica.

UGO SPIRITO (Italia), dell'Università di Roma.
Machiavellismo e Controriforma.

LUIGI STEFANINI (Italia), dell'Università di Padova:
I: *Nostalgie metafisiche della scienza politica.*
II: *Francescanesimo e Umanesimo.*

GUILLAUME SZILASI (Ungheria), dell'Università di Friburgo (Germania):
La parola e l'Umanesimo.

GIOVANNI TUNI (Italia):
Etica e politica nel pensiero di Nicolò Machiavelli.

JEAN WAHL (Francia), della Sorbonne:
Les composantes anti-humanistes de l'humanisme.

Una SETTIMANA DI STUDIO SULLA FILOSOFIA DEL COMUNISMO è stata tenuta dal 19 al 24 aprile 1949 dalla Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione cattolica. In essa sono stati esaminati i principî ideologici del marxismo. Hanno parlato: l'on. prof. GIORGIO LA PIRA, su *Marxismo e Cristianesimo, due teologie antitetiche*; il p. UGO VIGLINO, su *La funzione sociale della proprietà ed il suo fondamento metafisico*; il p. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., su *De subordinatione Status obtinendae perfectioni personae humanae secundum S. Thomam*; il prof. AMEDEO GIANNINI, su *Dottrina dello Stato sovietico e Società delle nazioni sovietiche*; il p. GUSTAVO GUNDLACH, S. J., su *Il comunismo come sistema economico*; l'on. prof. FRANCESCO DOMINEDO', su *Comunismo e Democrazia*; il p. GABRIELE M. ROSCHINI, O.S.M., su *La condizione della donna nel regime comunista*; mons. EMILIO LATTANZI, su *Il migliore argomento contro il comunismo*; la prof.ssa BIANCA MAGNINO, su *L'ideologia comunista e il problema filosofico della verità*; l'on. prof. IGINO GIORDANI, su *L'ateismo politico del comunismo*; l'on. prof. FERDINANDO STORCHI, su *Sindacalismo libero e sindacalismo marxista*; il dott. GIOVANNI LUME, su *Il lavoro in Russia*; il p. EUGENIO TOCCAFONDI, su *I valori spirituali e il fattore economico*; il p. CARLO CARAVAGGI, S. J., su *Valore umano e marxismo*; il p. CORNELIO FABRO, C.P.S., su *Aporie all'ideologia comunista*; l'on. prof. GIUSEPPE BETTIOL, su *Marxismo e diritto penale*; mons. GEDEONE PETERFFY, su *L'etica del comunismo*; il prof. LUDOVICO DE SIMONE, su *La persona: affermazione tomistica - negazione comunista*; il p. LUIGI BOGLIOLO, su *Il comunismo ed i valori metafisici*; il p. GUSTAVO A. WETTER, S. J., su *La scienza nella cultura sovietica*; il p. FELICE MORLION, O. P., su *Il comunismo come complesso psicologico*; mons. PIETRO PAVAN, su *La libertà dell'uomo nel comunismo.*

Il IX CONGRESSO NAZIONALE PER LA MORALITA' si è svolto a Roma dal 16 al 19 giugno u. s., promosso dal Centro romano dell'Unione italiana Moralità.

Un CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DELLE SCIENZE sarà tenuto a Parigi dal 17 al 22 ottobre 1949 dall'Istituto internazionale di Filosofia. In memoria di Enrico Poincaré il Congresso avrà per tema: *Scienza e Metodo.*

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

Negli Atti del X Congresso internazionale di filosofia, tenutosi ad Amsterdam dall'11 al 18 agosto 1948 (« Proceedings of the tenth international congress of philosophy: Amsterdam, august 11-18, 1948 », fasc. 1°, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949), notiamo i seguenti saggi di studiosi italiani: A. BANFI, *L'homme Copernicain*; G. CALOGERO, *L'homme et l'art*; D. A. CARDONE, *La quatrienne dimension de l'humanité*; C. FABRO, *Sur la determination du réel*; C. GIACON, *Les philosophies de l'homme concret et une métaphysique embryonnaire de l'absolu*; R. MONDOLFO, *Le sujet humain dans la philosophie antique*; M. F. SCIACCA, *Vi è una filosofia della storia?*; L. STEFANINI, *Estetismo e Umanesimo*; IDEM, *L'art come expression absolue*; E. TOCCAFONDI, *La religiosité de la philosophie et l'importance du problème de la connaissance pour l'affermation des valeurs religieuses*; G. VACCARINO, *Dimensions of signs and metascience.*

In riviste straniere rileviamo i seguenti articoli di studiosi italiani: R. CANTONI, *La dictature de l'idéalisme* (in « *Temps modernes* », août-sep. 1947,

pp. 201-21); E. Castelli, *Ist die existentialisme liberatur: Philosophie oder Literatur* (in « Das goldene Tor », 1948, n. 3); Idem, *La dialectique du Péché* (in « Dialectica », Neunchâtel, 1948, n. 6); Idem, *Considérations sur la crise de la civilisation* (in « Revue Philosophique de la France et de l'étranger », 1949, n. 4-6); P. Filiasi-Carcano, *L'assimilation du relativisme* (in « Dialectica », Neuchâtel, 1948, n. 6); G. De Ruggiero, *Progrès technique et progrès moral* (in « La Nef », nov. 1947, pp. 7-11); A. Levi, *Studies on Protagoras. The man-meausure principle: its meaning and application* (in «Philosophy», Gran Bretagna, apr. 1948 pp. 147-67); Idem, *The ethical and social thought of Protagoras* (in « Mind », giugno 1940, pp. 184-302); M. Pensa, *Le logos hégelien* (in « Dialectica », Neuchâtel, 1947, n. 3-4); M. F. Sciacca, *Introducción al estudio de Pascal* (in « Revista de Filosofia », 1947, genn.-marzo, pp. 91-112); G. Vacca, *Sur l'histoire de la science chinoise* (in « Archives internationales de l'histoire des Sciences », aprile 1948, pp. 354-5).

Sono usciti fuori d'Italia i seguenti volumi: R. Mondolfo, *Tres filósofos del Rinacimento (Bruno, Galileo, Campanella)*, Buenos Ayres, Editorial Losada, 1947, pp. 183; E. Castelli, *Existentialisme théologique* (Paris, Hermann, 1948); Idem, *Introduction à une phénomenologie de nôtre époque* (Paris, Hermann, 1949, pp. 95); M. Pensa, *Das deutsche Denken, Untersuchung über die Grundformen der deutschen Philosophie*, trad. di W. Meckauer, Erbenbach-Zürich, Rentsch, s. a. [ma 1948].

Sulla filosofia italiana contemporanea rileviamo in periodici stranieri i seguenti scritti: J. Chaix-Ruy, *Les philosophes italiens d'aujourd'hui: de l'actualisme à una métaphysique de l'être* (in « Revue Thomiste », 1947, n. 2, pp. 376-410); Idem, *Augustinisme et thomisme dans la pensée italienne contemporaine* (in « Revue Thomiste », 1947, n. 3, pp. 605-16); G. De Ruggiero, *Philosophy in Italy* (in « Philosophy » Stati Uniti, aprile 1947, pp. 71-72 [Hegelismo ed esistenzialismo nel momento attuale della filosofia italiana]; Idem, *Philosophy in Italy* (in « Philosophy », Gran Bretagna, genn. 1948, pp. 84-2) [Recens. delle opere di A. Aliotta: « Il sacrificio come significato del mondo », Roma, 1947, e di A. Carrelli: « Limiti e possibilità della scienza », Bari, 1947]; O. N. De Risi, *El segundo grado del espíritu: la sintesis lógica en « La filosofia del espíritu » de Benedetto Croce* (in « Sapientia », Buenos Ayres, aprile-giugno 1947, pp. 118-48 e luglio-sett. 1947, pp. 250-62); A. Gramsci, *B. Croce and his concept of liberty* (in « School and Society », Stati Uniti, 1946, 10, pp. 283-92); D. M. Kedrov, *The Politics of Senator Croce* (nel 1° num. del « The Cambridge Journal », il nuovo periodico che esce a Cambridge a cura di un gruppo di docenti di quella Università); F. Meregalli, *La filosofia contemporánea en Italia* (in « Revista de filosofia », Spagna, genn.-marzo 1943, pp. 81-106); M. Pensa, *Die italienische Philosophie der Gegenwart* (in « Studia philosophica », Basilea, 1947, 7, pp. 182-211); J. L. Pinillos, *El idealismo historico de B. Croce* (in « Revista de filosofia », Spagna, luglio-sett. 1947, pp. 495-505); E. Rochedieu, *La philosophie et la théologie italiennes de l'après-guerre* (in « Revue de Théologie et de Philosophie », Svizzera, aprile-giugno 1948, pp. 88-99); M. R. Rossi, *Philosophy in Italy to-day* (in « The Personalist », Stati Uniti, ottobre 1946, pp. 425-7); M. F. Sciacca, *Orientation de la philosophie italienne contemporaine* (in « Etudes philosophiques », Francia, gennaio-marzo 1947, pp. 57-68); N. S. Timasheff, *Law in Pareto's sociology* (in « American Journal of Sociology », sett. 1940, pp. 139-49).

LIBRI RICEVUTI

A. Aliotta e C. Carbonara, *Galilei*. Milano, Bocca, 1949, in -8°, pp. 314. (« Storia della filosofia italiana » diretta da M. F. Sciacca, 12).

Questa monografia è divisa in due parti — « La vita e le opere di G. G. » e « Problemi della speculazione galileiana » — precedute da una « Introduzione » su « L'astronomia e la fisica prima del Galilei ». « Nella soluzione dei problemi della filosofia galileiana, si trovano costantemente due aspetti: nell'uno si vede valorizzata la mente umana nel suo sforzo di ricerca e di conquista; nell'altro grandeggia la natura, come termine di paragone per il riconoscimento della verità. Valorizzando soltanto l'uno si rischia di trasformare Galileo in filosofo idealista; puntando, al contrario, sull'altro, si può facilmente risospingere Galileo nella traduzione intellettualistica e realistica. Nell'un caso come nell'altro si mutilerebbe in qualche modo la figura del grande pisano, fuori della sua giusta valutazione, perchè la posizione mentale del Galilei è quella, appunto, dell'empirismo, che riconosce la reale obiettività del vero (la natura in sè consistente è il fondamento della scienza), ma, pur non assurgendo alla coscienza del valore trascendentale della mente (del soggetto pensante), pone in questa un pensiero matematico che, corrispondendo in tùtto alla razionalità immanente nella natura, produce attivamente la scienza, col libero svolgimento della sua ricerca... ».

G. E. Barié, *L'io trascendentale*. Milano-Messina, Principato, 1948, in -8°, pp. 373.

Nell'« Avvertenza », l'A. afferma che nel presente lavoro, essenzialmente teoretico, è venuto approfondendo alcune precedenti posizioni, particolarmente quelle di Cartesio, di Leibniz e sopra tutto, di Kant. « Esse costituiscono le mie antiche simpatie, che, volendo risalire il corso della storia della filosofia, si riconnettono a Platone. Ma in questo libro si potranno trovare agevolmente differenze, magari anche notevoli, con altri miei precedenti... Ciò fu determinato, oltre che dal solito naturale sviluppo del pensiero di ciascuno di noi, dall'influsso dell'idealismo post-kantiano, del quale non avevo ben compresa tutta la potenza per l'avversione che per esso nutriva il mio maestro P. Martinetti: specialmente del Fichte, dello Hegel e del Gentile. Per tal motivo nel libro figurano molte pagine dedicate allo Hegel e al neohegelismo italiano. Riconoscerne l'importanza non poteva significare per me, assertore della *lex continui* e negatore della dialettica degli opposti, adottarne il metodo e aderire alle conclusioni. Non poteva voler dire altro che prendere in più profonda considerazione la tesi della spiritualità del reale da un punto di vista assai diverso da quello di Leibniz senza cadere in Hegel, che, pur superando Kant, credette di poterne risolvere i residui realistici in modo non conforme a quello che era lo spirito e il significato più profondo della *Critica*. ... Il compito che in questo libro mi prefiggo è quello di approfondire e sviluppare la logica trascendentale mostrando che le sue possibilità sono assai più rilevanti di quanto il Kant non credesse, per passar poi alla ricostruzione della realtà come vita dello spirito... ».

F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*. 2ª ediz. interam. rifatta. Bologna, Zuffi, 1949, in -8°, pp. 314.

E' la 2ª ediz. del vol. pubbl. presso la stessa Casa editrice nel 1946, e poi ampliato nel 1947, col titolo « *L'esistenzialismo e il problema morale*, Lezioni tenute nella R. Università di Bologna negli anni accad. 1945-46 e 1946-47 ». Ma questa seconda ediz. non è una pura ristampa della prima, giacchè, come dice lo stesso A., egli « ha provveduto a rielaborare la vasta materia, a corredarla di note, in modo che la seconda ediz. è spesso in molti punti affatto nuova rispetto alla prima ». Scrive ancora l'A. nella « Nota introduttiva »: « Intorno all'esistenzialismo, per capirlo e valutarlo, mi sono tormentato negli anni bui della guerra. Ne ho derivato un senso meno ottimistico della vita rispetto alla massiccia fede dell'idealismo che con la storia fa coincidere la ragione: tuttavia non sono pervenuto a convincermi che esso sia capace di soddisfare la nostra ansia di soggetti morali viventi in questo mondo e in esso operanti per un assoluto riscatto. E' in sede morale (e altresì giuridica e politica) che l'esistenzialismo rivela tutte le sue difficoltà. Donde il presente libro che, pur tra le disillusioni della situazione umana quale si è venuta profilando, vuol essere ancora un atto di fiducia nella vita e nell'uomo, in un impegno mondano e in un destino eterno ».

Il volume comprende sei capitoli, dedicati rispettivamente a Kierkegaard, a Barth, a Heidegger, a Jaspers, a Marcel, a Berdiaeff.

G. Bonafede, *Storia della filosofia greco-romana*. Firenze, Libr. Editr. Fiorentina, 1949, in -8°, pp. 383.

« Presento il primo volume di una storia della filosofia condotta direttamente sui testi... Questo lavoro non è nè per i filosofi di professione nè per gli specialisti. I primi queste cose le sanno, i secondi hanno tanto padronanza dei loro argomenti che nulla, proprio nulla possono ritrovare in questo lavoro. Il quale invece vorrebbe riuscire sommamente utile, necessario forse, ai più, cioè a tutti coloro che desiderano avere una esposizione sincera, fedele, pedante anche, dei sistemi dei filosofi, quasi condotta con le loro stesse parole, esposizione che loro non sono capaci di fare per il tempo che non hanno, per i libri che non hanno, per la mole del lavoro, mentre urge a loro il manuale per la preparazione ai concorsi, urge un buon testo perchè l'insegnante che voglia fare il suo dovere trovi il necessario aiuto alla sua lezione... Si indirizza ancora questo lavoro alle persone colte che non hanno nè doveri di insegnamento nè preoccupazioni di concorsi o di esami, ma che sono desiderosi di avere un libro a cui ci si possa affidare... ». (Dalla *Premessa*).

G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo. Studi sulla filosofia italiana contemporanea*. Brescia. La Scuola, s. d., in -8°, pp. 312.

« ... Che se questo primo volume ci porta, per cenni e per scorci, dall'attualismo al problematicismo, ossia dal momento precontemporaneo a quello propriamente contemporaneo, un secondo gli dovrebbe tener dietro, destinato a portare dal problematicismo alla metafisica, ossia dal momento contemporaneo a quello che è il termine della esigenza contemporanea. Nel che avviene, a mente di chi scrive, l'incontro decisivo col pensiero classico; che non possiamo non vedere come imponente al progresso umano — alla costruzione dell'umanità — un nuovo (che è insieme, ma non soltanto, rinnovato) senso e una nuova direzione. Si tratta, quindi, di una discussione all'ultimo impegno, che intendiamo impostare; e l'impostazione è fatta già discutendo, in questo primo volume... » (Dalla *Prefazione*).

G. Bontadini, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*. Brescia, La Scuola, 1947, in -8°, pp. 263.

Indice: Introduzione al « Discorso sul metodo ». — Note cartesiane. — Les ouvrages italiens sur Descartes et le cartésianisme publiés depuis 1900. — Annotazioni ad alcuni studi italiani su Cartesio. — Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche. — L'essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna. — La posizione storica del « Saggio sull'intelletto umano » di G. Locke. — La critica leibniziana del cartesianesimo. — Polemiche sulla interpretazione della filosofia moderna.

« I saggi qui raccolti rientrano in un piano di indagini, che investono l'intero corso della filosofia moderna, e progongono al lettore il proprio lineamento della complessiva interpretazione di tale corso... ». Queste riflessioni sul fenomenismo prekantiano « non sono fine a se stesse. Esse si connettono, per ora, al vol. *Dall'attualismo al problematicismo*, dedicato alla filosofia italiana contemporanea, cosicchè dell'intero processo risultano per ora illustrati i due estremi; naturalmente in condizioni differenti. Ma, a proposito di tale differenza, è da dire, allora, che solo la connessione con la storia della filosofia classica potrà dare l'ultima luce alla stessa interpretazione di quella moderna... » (Dalla *Prefazione*).

T. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*. Roma, Edizioni di « Storia e letteratura », 1949, pp. 220.

E' una bibliografia ragionata di 194 opere di 135 Autori, molti dei quali oggi dimenticati. Di ogni Autore sono date le notizie bio-bibliografiche essenziali; delle varie opere, ordinate secondo l'anno di pubblicazione della prima edizione, è data la descrizione bibliografica della prima edizione e l'indicazione della città e dell'anno delle ulteriori edizioni e ristampe e delle eventuali traduzioni. Per ogni opera descritta il Bozza ha indicato la Biblioteca che la possiede: e ciò ne facilita la consultazione.

R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostojevskij*. Milano, Mondadori, 1948, in -8°, pp. XII-249. (« Il pensiero critico »).

Indice: I. *Crisi dei valori*. — II. *Problematicismo*. — III. *Sottosuolo*. — IV. *Esistenzialismo*. — V. *Antropologia*. — VI. *Libertà*. — VII. *Personalità*. — VIII. *Eros Comico*. — IX. *Dialettica*. — *Nota bibliografica*.

« L'interpretazione di Dostojevskij, sostenuta in questo volume, è chiaramente antitetica alle interpretazioni classiche della critica "edificante" — da Berdjaev a Ivanov — per non citare che due soli esempi tra i moltissimi che si potrebbero ricordare. I critici "edificanti" — l'assoluta maggioranza — danno come già risolta la crisi ch'io ho voluto illuminare. Dostojevskij, se rinascesse, darebbe loro ragione. Ma assai spesso, l'opera di un grande artista ci interessa per motivi che sfuggono alla sua consapevolezza. La critica ha anche il diritto di non essere d'accordo con l'interpretazione che un artista dà di se stesso, sebbene questa posizione di partenza sia svantaggiosa per chi l'assume » (Dalla *Prefazione*).

P. Carabellese, *Primi saggi di ontologismo critico. Critica del concreto*. 3ª edizione riveduta e ampliata. Firenze, Sansoni, 1948, in -8°, pp. XXIX-239 (« Opere complete di P. Carabellese »).

« Questa edizione, di fronte alla precedente, presenta l'aggiunta di alcune appendici, e, qua e là, una precisazione maggiore di linguaggio in rispondenza a distinzioni e sviluppi, che l'ontologismo critico ha già fatto o vien facendo, o intravede già come da farsi ancora. Tale precisazione ha richiesto

il completo rifacimento di alcuni paragrafi, ma in genere si limita alla correzione di alcune frasi o più spesso di singole parole. Ma non si creda per questo di poter prendere la *Critica del concreto*, pur così com'è ora, come ultima compiuta espressione di quel che è l'ontologismo critico. Questo libricino ne rimane sempre soltanto la prima parola relativamente ingenua e grossolana. Pure, di questa prima parola non si può fare a meno per intendere e giudicare le successive: queste, da sole, non possono essere intese. E perciò coloro che sinceramente e senza prevenzioni sono compagni in questo tentare il culmine ultimo o nucleo primo del sapere umano, tentare che diciamo filosofia, bisogna che abbiano la bontà di cominciare da tale prima parola... » (Dalla *Prefazione*).

M. Dal Pra, *Hume*. Milano, Bocca, 1949, in -8°, pp. 363 (« Storia Universale della filosofia », 16).

« Nel presente studio sul pensiero di H. si è tenuto conto dei contributi più significativi, che la storiografia filosofica humiana ha portato, in quasi un secolo di ricerche... Di tutti questi punti di vista si è tenuto conto nel presente studio; esso, per sua parte, si sforza di indicare i principali momenti ideali in cui si svolge problematicamente la filosofia humiana. Essa si pone anzitutto come "descrizione" dell'essere e quindi come accettazione di un primo "dato" non teoreticamente giustificato, ma pragmaticamente assunto (momento teoricistico). Svolgendo quasto momento iniziale, Hume costruisce un "reale umanismo" in contrapposizione all'ideale umanismo cartesiano, sostituisce alla fede nella ragione la fede nell'esperienza e nell'istinto, alla fondamentalità del pensare la fondamentalità del sentire; e trae tutti gli sviluppi di un dogmatismo dell'immediato (momento empiristico). Infine egli affronta il problema *interno* della sua filosofia, ossia si chiede quale giustificazione possa darsi della sua filosofia prendendo per buona la stessa filosofia: trova che la sua filosofia non ha valore universale; viene quindi travolto il valore universale del reale umanismo empiristico e si giunge all'inevitabile riconoscimento del fallimento del tentativo filosofico (momento pragmatistico-scettico). Tenendo conto che la filosofia di Hume non è nessuno di questi momenti esclusivamente, ma li è tutti dialetticamente, si possono integrare le varie interpretazioni di essa in una che sia più completa e comprensiva. Alla delineazione di tale interpretazione sono interamente dedicate la pagine di questo lavoro » (Dalla *Prefazione*).

G. Della Volpe, *Per la storia di un umanismo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista*. Bologna, Zuffi, 1949, in -8°, pp. 211.

In questo volume l'A. ha rifuso l'altro, che nel 1947 fece uscire col titolo: *Marx e lo Stato moderno rappresentativo* — comprendente due studi: *Marx e il segreto di Hegel* e *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, e due saggi di traduzione da Marx: dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* e dai *Manoscritti economico-filosofici* — e vi ha aggiunto altri due studi (*L'uomo astratto del Cristianesimo e l'umanismo positivo*: *Primo abbozzo di una teoria dell'interesse-dovere*) e una *Nota finale*.

Ristampando lo studio su « Marx e lo St. mod. rappres. », sembra all'A. che « la sua utilità sia confermata, se non altro, dall'essere una sorta di risposta avanti-lettera alle obiezioni dei critici « raffinati », schifiltosi della dialettica materialista: ieri di un Sartre, oggi di un Croce... Precisamente la forza di una tale risposta sta nel richiamarsi (il che, se non erriamo, non si è fatto finora) a quella critica marxiana della dialettica hegeliana in quanto "mobile mistificato" che ci sembra la migliore chiave ideologica per entrare direttamente e sicuramente nella teoria della dialettica materialista e nelle sue peculiari ragioni... ». Avverte ancora l'A. che i saggi di traduzione

dei testi marxiani compresi nel presente volume sono rifusi nell'imminente edizione italiana con note, a cura dello stesso A., degli *Scritti filosofici* di Marx, presso le edizioni Rinascita di Roma.

L'educazione umanistica in Italia. Testi scelti e illustrati a cura di E. GARIN. Bari, Laterza, 1949, in -8°. pp. 185 (« Piccola biblioteca filosofica »).

Ad una introduzione del Garin, seguono pagine brevemente commentate di Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, S. Bernardino da Siena, Matteo Palmieri, Leon Battista Alberti, Antonio de Ferrariis, Vittorino da Feltre, Guarino Veronese; e, tradotto in italiano, il trattato *De ingenuis moribus* di Pier Paolo Vergerio. Nell'« Avvertenza » il Garin scrive: « I testi qui trascelti vogliono dare un'idea di quanto vi fu di fondamentale e di caratteristico negli "studia humanitatis" come si affermarono in Italia nel 400, prima di ogni deviazione e degenerazione. Per questo non ci si è preoccupati di dare *tutti* gli autori, ma di illustrarne, piuttosto, tutti gli aspetti significativi. Intero si è dato il trattato del Vergerio, perchè almeno uno dei testi essenziali fosse presentato nella sua compiutezza. Si è, invece, ad esempio, omesso il Vegio per l'impossibilità di caratterizzarlo in brevi estratti. E ci si è di proposito limitati al 400 italiano perchè una linea nitida di pensiero venisse illustrata nella sua direzione unitaria ».

Enciclopedia del Cristianesimo. Diretta da Mons. S. ROMANI. Segretario di redaz. Prof. R. SOMMARUGA. Roma, Tariffi, 1948, in -8°, pp. 1356-LXIII.

« Questa Enciclopedia non ha la pretesa di esaurire lo scibile della civiltà cristiana, ma vuole essere solo un dizionario manuale del pensiero cristiano e spera di darne i capisaldi ed accennarne le soluzioni più sicure per i problemi più vivamente sentiti dalla coscienza moderna. Non ha solo, pertanto, carattere informativo ma anche formativo... Il lavoro è stato concepito non atomisticamente ma organicamente, in modo che il lettore, partendo da una voce fondamentale (ad es. filosofia, teologia, diritto, ascetica, storia) e seguendo i richiami successivi, possa avere una sintesi abbastanza completa e sistematica di tutta la disciplina... Il carattere limitatamente enciclopedico dell'opera dice da sè il vasto pubblico al quale essa si rivolge. Gli uni troveranno semplicemente delle indicazioni riassuntive; gli altri, dei richiami utili ad una memoria non più fresca delle cose; altri ancora, un'impostazione di problemi ed argomenti aperti ad uno studio personale più approfondito; questi, un rapido inquadramento di materie note solo per sentito dire; quelli, dei punti di vista magari sfuggiti alla loro attenzione; moltissimi, crediamo i più, vi troveranno il palesarsi di un mondo che, per il suo contenuto dottrinale, etico, storico, culturale, ha diritto di non rimanere sepolto sotto la grave mora dell'ignoranza, della disattenzione, del pregiudizio, degli innumerevoli e troppo comodi "slogan", cui superficialità e settarismo hanno conferito usurpatissima dignità di dogmi... » (Dalla *Prefazione*).

L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*. A cura di A. BANFI. Milano, Universale Economica, 1949, in -16°, pp. 158 (Serie « Storia e Filosofia », volume II).

Nel presente volume è tradotta — ad opera di C. Cometti — dall'edizione critica curata da K. Quenzel (Leipzig, 1904) l'introduzione e la prima parte dell'opera del Feuerbach *Das Wesen des Christentums*: "La vera essenza, cioè l'essenza antropologica della Religione". Precede una prefazione di A. Banfi, il quale a un certo punto scrive: « Del pensiero di Feuerbach si può in un certo modo dire ciò che fu detto di quello socratico: che esso aveva

portato la filosofia di cielo in terra. Il suo sforzo fu infatti quello di una interpretazione umana e umanistica della vita e dei valori di cultura. Ma la esperienza su cui questa conversione si opera è un'esperienza generica, ricca ancora di motivi romantici astratti. E' naturale perciò che il concetto dell'uomo sia astratto, e astratte con esso le forme di cultura prese a considerare — la religione pura ad esempio — gli ideali etici e la stessa visione del mondo. Per uno sviluppo universale e concreto di una concezione umanistica della vita, occorre riprendersi a un momento della tradizione hegeliana... trascurato da F.: il momento della storicità della cultura e della realtà umana. La storia apparirà allora non come l'atto dello Spirito assoluto, ma come l'attività degli uomini a costruire nell'Universo naturale, per un lavoro tecnico collettivo il proprio mondo, la propria civiltà, se stessi ».

GIOVANNI GENTILE, *La vita e il pensiero*. A cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Vol. I. Firenze, Sansoni, 1948, in -8°, pp. VIII-388.

Questo volume raccoglie una parte dei saggi critici che vari studiosi italiani hanno fatto uscire nel « Giorn. crit. d. filos. ital. » sul pensiero e la personalità del massimo esponente dell'idealismo italiano contemporaneo, e in più alcune belle pagine dello stesso Gentile tratte dalla sua opera uscita postuma nel 1946 col titolo *Genesi e struttura della società* (« Opere complete », XVI) e una sua lettera inedita al maestro dell'Università pisana D. Jaia del 7 ottobre 1897, tre mesi dopo la laurea su Rosmini e Gioberti, dichiarata meritevole di pubblicazione. Sono in corso di stampa i voll. II e III di questa opera, i quali raccolgono altri studi di studiosi italiani.

I saggi del presente volume sono: F. BATTAGLIA, *Il concetto della storia nel Gentile.* — G. BONTADINI, *Gentile e noi.* — P. CARABELLESE, *Cattolicità dell'attualismo.* — A. CARLINI, *Dall'immanenza alla trascendenza.* — G. CHIAVACCI, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto.* — V. FAZIO-ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana.* — L. FIRPO, *G. Gentile e gli studi campanelliani.* — E. GARIN, *G. Gentile interprete del Rinascimento.* — L. GIUSSO, *Gentile e la storia dello spirito italiano.* — G. MAGGIORE, *Il problema del diritto nel pensiero di G. Gentile.* — A. MASSOLO, *Gentile e la fondazione kantiana.* — B. NARDI, *La filosofia del Medio Evo nel pensiero di G. Gentile.* — G. RADETTI, *Gentile e Spinoza.* — G. SAITTA, *« Humanitas » di G. Gentile.* — G. VOLPE, *G. Gentile e l'« Enciclopedia Italiana ».* — A. VOLPICELLI, *La genesi dei « Fondamenti della filosofia del diritto » di G. Gentile.*

Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia, a cura del Centro Nazionale d'informazioni bibliografiche. Vol. I: A-B e vol. II: C-F, compilati da T. M. GUARNASCHELLI e E. VALENZIANI. Roma, Libreria dello Stato, 1943 e 1948, in -8°, pp. XX-295 e 246 (« Ministero della Pubblica Istruzione: Indici e cataloghi », nuova serie, I).

« L'Italia che fu prima ad accogliere la nobile arte della stampa a caratteri mobili e a portarla in breve tempo a nuova perfezione, possedeva già cataloghi a stampa di alcune raccolte pur cospicue di incunaboli, come quelli della Bibl. Univers. di Bologna, della Naz. di Firenze per il Fondo Magliabechiano, della Nazionale di Napoli, della Nazionale di Palermo, della Estense di Modena, tutti (meno quello dell'Estense che è del 1928) anteriori al 1900 e quindi necessariamente mancanti delle indicazioni sugli acquisti più recenti. Per le altre Biblioteche esistevano cataloghi manoscritti per la maggior parte redatti in forma succinta, che non danno affidamento sicuro alle ricerche. Disciplinare questa materia così copiosa, e raccoglierla tutta, non

già in un catalogo descrittivo che avrebbe richiesto tempo assai maggiore e lavoro assai più lungo e complicato mentre avrebbe rappresentato oggi uno sforzo inutile ai fini di un censimento delle quattrocentine da noi possedute, fu il movente e lo scopo del lavoro intrapreso... Non ci nascondiamo le enormi difficoltà del lavoro e le insidie che esso può nascondere... ». (Dalla *Prefazione* di N. Santovito Vichi, direttrice della Biblioteca Nazionale di Roma).

S. Kierkegaard, *Diario*. I *(1834-1848)*. A cura di C. Fabro. Brescia, Morcelliana, 1948, in -8°, pp. CXXXIX-450.

Del "Diario" e di varie altre carte di Kierkegaard — nell'edizione-principe in diciannove voll. (1909-1938) di P. H. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting — Padre C. Fabro sta preparando un'ampia scelta di testi, tradotti nella nostra lingua, in tre grossi volumi, di cui è apparso nel '48 il primo, con un lungo saggio introduttivo. « La natura e i limiti del mio lavoro derivano dal suo scopo. Io mi sono interessato a K. per rendermi conto della sua teoria della verità, cioè della reazione all'idealismo e al Cristianesimo decadente, che fin dai primi contatti con l'Esistenzialismo ebbi l'impressione fosse stata in gran parte tradita dalla Kierkegaard-Renaissance. La mia selezione del Diario per ciò ha dovuto avere un respiro abbastanza vasto per poter accogliere i documenti sufficienti onde seguire le inflessioni e lo sviluppo di un pensiero che mai si dà per intero e che procede per accenni e sprazzi. Ho dato quindi la preferenza ai testi dottrinali e edificanti sullo sfondo di quelli autobiografici, senza però sacrificare del tutto quelli estetici; ma rispettando quelle che io credo le vere proporzioni dell'opera e lo spirito dell'Autore... Dei tre volumi, in cui è stata distribuita questa raccolta, il I abbraccia gli anni giovanili delle crisi interiori e delle vicende esteriori con *Regina* e col *Corsaro*... ». (Dalla *Introduzione*).

A. Massolo, *Fichte e la filosofia*. Firenze, Sansoni, 1948, in -8°, pp. 163 (« Studi filosofici », già diretti da G. Gentile, terza serie, VI).

« ... Gli elementi come rapporto sono: Fichte e la filosofia. La filosofia non è qui filosofia in generale, ma una determinata filosofia; e se essa vien detta la filosofia, è perchè tale assolutizzazione è ad essa data dal e nel rapporto stesso. Questo rapporto già da sè respinge l'obbligo di porre il problema della corrispondenza della evoluzione fichtiana come problema della corrispondenza delle ulteriori esposizioni della Dottrina della Scienza con quella del 1794. Già il fatto che il dibattito non appare concluso, determina non arbitrariamente il dubbio che esso, sino a che venga mantenuto nella sua tradizionale figura, non possa ricevere una soddisfacente e filosofica soluzione. E' necessario fare agire immediatamente in esso che la esposizione del 1794 già nel titolo si distingue. Essa non è la *Wissenschaftslehre überhaupt*, ma la esposizione del suo fondamento. Nel corso della ricerca ciò conciderà con la distinzione di critica e filosofia... » (Dalla *Introduzione*).

D. Morando, *Saggi su l'esistenzialismo teologico*. Brescia, Morcelliana, 1949, in -16°, pp. 261.

Raccoglie i seguenti saggi già usciti nella « Rivista Rosminiana », dal 1942 al 1947: I. Kierkegaard padre dell'esistenzialismo — II. Dostoievskij e il senso del peccato — III. La « teologia della crisi » di K. Barth — IV. L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel — V. La metafisica escalologica di N. Berdiaeff — Appendice: L'ultimo K. Barth.

« Qualcuno osserverà che meritavano forse un cenno anche altri filosofi tedeschi... italiani... e specialmente francesi, del gruppo che pubblica la col-

lezione « Philosophie de l'esprit » presso l'Aubier... Ma il nostro intento era quello di presentare qui soltanto la serie dei principali esistenzialisti a tendenza teologica che hanno ormai portato all'estremo le loro conclusioni, e dei quali è quindi possibile esporre con una certa compiutezza la logica interna che anima la teoria e formulare un giudizio meno approssimativo ». (Dalla *Prefazione*).

E. Paci, *Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*. Milano, Mondadori, 1949, in -8°, pp. 251 (« Il pensiero critico »).

« Questo libro di E. Paci mira a porre in luce il grande significato che la natura di Lucrezio e la realtà politica di Tacito hanno per la filosofia di Vico, natura e realtà politica simboleggiate nell' "erramento ferino" dei primitivi attraverso la grande selva della barbarie, dalla quale tuttavia soltanto può sorgere la civiltà. La grande selva, o *ingens sylva*... è l'elemento dialettico della filosofia vichiana, in grazia del quale nella storia dell'uomo penetra la inafferrabile irrazionalità della esistenza. Di fronte al doppio volto della grande selva, che può essere per l'uomo sia negativa che positiva, è necessario decidersi e scegliere, assumendosi ogni responsabilità. E' una scelta che non può essere fatta una volta per tutte, ma per la quale bisogna decidersi sempre di nuovo e ad ogni momento della vita e della storia. La libertà dell'uomo si pone in tal modo come il fondamento metafisico della storia. Della storia l'uomo è il vero e proprio protagonista, ed a lui è affidata la metamorfosi della natura in realtà civile, del vecchio Adamo caduto nel peccato nel nuovo Adamo *integer et vere sapiens* che redime se stesso soltanto nella assidua comunicazione con gli altri uomini e nella continua creazione di un mondo sociale e giuridico » (Dalla *Nota editoriale*).

A. Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*. Milano, G. Bolla, 1948, in -8°, pp. 239.

Indice: I. L'equivoco teoretico della ragione nei fondatori della filosofia dell'esistenza — II. Il messaggio di Kierkegaard — III. Heidegger. Considerazioni sopra l'analitica esistenziale. 1. La comprensione emotiva del tempo —IV. Heidegger. Considerazioni sopra l'analitica esistenziale. 2. Davanti alla morte — V. Jaspers. 1. La verità inverificabile — VI. Jaspers. 2. La molteplice verità e la tensione antitetica dell'esistenza — VII. L'esistenzialismo francese e l'italiano — VIII. L'istanza esistenzialistica — IX La volontà dell'assurdo — X. La crisi — Conclusione.

« Questi saggi sono in generale l'espressione d'uno spirito critico con nettezza orientato verso un tipo speciale di relativismo che, al corso di questi ultimi anni, parallelamente alla parabola della guerra, insieme al sorgere delle molteplici convergenti e divergenti ramificazioni dell'esistenzialismo, ha sentito il bisogno di rendersi conto dei nuovi indirizzi del pensiero » (Dalla *Prefazione*).

G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*. Vol. I: *L'Umanesimo*. Bologna, Zuffi, 1949, in -8°, pp. IX-699.

Indice: I. I primordi dell'Umanesimo — II. F. Petrarca — III. Gli immediati successori del Petrarca — IV. I filologi — V. L. Valla — VI. Gli educatori, i moralisti e i politici dell'umanesimo — VII. L. B. Alberti — VIII. Averroisti, aristotelici e platonici — IX. Il platonismo italiano e Marsilio Ficino — X. La filosofia di Marsilio Ficino — XI. La filosofia di Giovanni Pico della Mirandola — XII. Giovanni Pontano e l'umanesimo napoletano — Appendice: Il movimento scientifico dell'umanesimo e Paolo Dal Pozzo Toscanelli.

U. Spirito, *Il Problematicismo*. Firenze, Sansoni, 1948, in 8°, pp. 191.

Indice: Parte prima: *Significato del problematicismo*: 1. *La crisi* - 2. *Il problema* - 3. *La soluzione*. — Parte seconda: *Aspetti del problematicismo*: 1. *L'azione senza verità* - 2. *La libertà e l'individuo* - 3. *La storia come arte* - 4. *Finito e infinito* - 5. *Razionalismo e irrazionalismo* - 6. *Il mondo dell'al di là*.

« Del problematicismo si è cominciato a parlare in Italia dieci anni or sono quando, nel 1937, apparve la prima edizione de *La vita come ricerca*. Da allora l'uso del termine è diventato sempre più frequente, anche se spesso lo si è spogliato del significato radicalmente critico che in quel libro aveva assunto, e lo si è fatto servire di etichetta alle varie forme della solita metafisica relativistica. All'esigenza critica vuol richiamare ora questo nuovo libro, cercando di chiarire quale sia il peculiare e inconfondibile carattere della posizione problematca » (Dall'*Avvertenza*).

U. Spirito, *La filosofia del Comunismo*. Firenze, Sansoni, 1948, in -8°, pp. 151.

Raccoglie i seguenti saggi già editi sparsamente: *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico* — *Il totalitarismo* — *Beni materiali e beni spirituali* (*civiltà cristiana, civiltà borghese, civiltà comunista*) — *Gentile e Marx* — *La proprietà privata nella concezione di Hegel*.

« Scopo di questo libro non è di giungere a conclusioni perentorie, che presumano di risolvere il problema politico e sociale del mondo di oggi, ma piuttosto di precisare i termini del problema, approfondendone la coscienza e mostrandone le intrinseche difficoltà teoriche e pratiche. Tuttavia non mancano conclusioni che si potrebbero dire di carattere pregiudiziale e che si possono sostanzialmente ridurre a una constatazione storica e a una previsione politica. La prima consiste nel riconoscimento del carattere nettamente hegeliano del comunismo contemporaneo, da Hegel fino alle recenti forme della prassi politica... Quanto alla previsione politica implicita nel libro, essa può riassumersi nella necessaria conseguenza che si trae dal riconoscimento della crisi che ha oggi investito l'idealismo fin nei suoi presupposti fondamentali. O si ha la capacità di superare la crisi e di giungere a una concezione comunista che poggi su fondamenti speculativi tali da resistere alle esigenze critiche del pensiero contemporaneo, o questa capacità non si possiede, e allora è inevitabile il precipitare del comunismo verso le forme dispotiche e anarcoidi che segnano, con l'imborghesimento del proletariato, l'ultima fase della società borghese » (Dalla *Prefazione*).

L. Stefanini, *Il dramma filosofico della Germania*. 2ª ediz. del vol. « Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo », 1938. Padova, Cedam, 1948. in -8°, pp. 254.

« Ripubblico col titolo che meglio gli si conviene, il vol. comparso nel 1938, col titolo: *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*. Si tratta di una riproduzione col procedimento fotomeccanico: quindi il testo originale rimane pressochè immutato, anche dal lato tipografico. Al tempo della 1ª edizione, in seguito ad una minaccia di sequestro, l'opera fu ritirata dal commercio e rimessa in circolazione dopo di aver modificato le ultime quattro pagine (247-250), dove in particolare erano state riscontrate espressioni compromettenti. Nella presente edizione, naturalmente, ricompaiono queste pagine, quali erano prima della correzione, la quale del resto, con qualche attenuazione di forma, non variava sostanzialmente il concetto. Lo scopo palese del lavoro, d'istituire il processo al sistema politico-educativo della Germania nazista attraverso l'analisi critica delle dottrine filosofiche su cui si reggevano le sue illazioni pedagogiche, non ha perduto il suo inte-

resse, almeno dal punto di vista storico, quantunque le stesse dottrine filosofiche, ancora operose nella odierna cultura, siano attualmente stornate da quelle derivazioni politico-educative e rivolte ad altri esiti dottrinali e pratici: esiti a cui, del resto, esse si prestano facilmente per il loro presupposto che giustifica la "situazione", quale che si sia, e la eleva a dignità di valore assoluto » (Dalla *Introduzione*).

S. Vanni-Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*. Milano, Bocca, 1949, in -8°, pp. 150 (« Storia della filosofia italiana », diretta da M. F. Sciacca, 1).

All'introduzione sul sec. XI — in cui si tocca brevemente delle scuole e della cultura di quel sec., di Anselmo il Peripatetico, S. Pier Damiani, Gerardo di Czanad, Lanfranco di Pavia, Giovanni di Fécamp e Giovanni Homo Dei — segue l'esposizione della vita e dell'opera di S. Anselmo, con una nota bibliografia. A proposito del tanto discusso argomento del *Proslogion*, l'A. sostiene che « nelle intenzioni di S. Anselmo tale argomento doveva essere una vera e propria dimostrazione, valida anche quando fosse messa tra parentesi la fede; ma in realtà S. Anselmo presuppone a tale argomento un'idea di Dio il cui valore è garantito solo dalla fede; inconsapevolmente S. Anselmo sostiene il suo argomento con un dato di fede, sì che in realtà l'argomento anselmiano non dà la dimostrazione dell'esistenza di Dio ».

A. Vedaldi, *Essere gli altri. Discorso sull'esistenzialismo*. Torino, Taylor, 1948, in -8°, pp. 245 (« Collezione di filosofia », n. 5).

Scrive l'A. nella « Premessa »: « In questo "discorso" non mi propongo di analizzare problemi particolari di critica, ma piuttosto, di ripensare taluni motivi o esigenze che la filosofia dell'esistenza ha formulato in un momento in cui andavo considerando l'opportunità di rivedere il "concetto" di Stato alla luce d'una più concreta nozione della persona. L'esigenza personalistica, formulata dagli esistenzialisti con sì appassionato fervore, costituisce dunque il motivo di questo mio entrare in dialogo con alcuni di loro... ». E nella « Conclusione »: « ... Riconosciamo la validità dell'istanza formulata dagli esistenzialisti, e la suadente energia del loro appello all'uomo perchè, traendosi dalla dispersione e dalla disperazione immanenti ad ogni forma di vita inautentica, si impegni e si radichi nel proprio compito, tornando a se stesso. Rileviamo tuttavia che alla sicura positività del messaggio non fa riscontro, almeno nei maestri tedeschi, un'altrettanto sicura positività di atteggiamenti autenticamente esistenziali. E' inutile trarre l'uomo dalla dispersione della vita inautentica, per lanciarlo nella disperazione di un Nulla che lo nientifica. Procedendo sulla direttrice segnata da quell'esistenzialismo italiano che ha felicemente innestato la tematica dell'esistere nell'attualismo gentiliano, ci siamo studiati, per conto nostro, di salvare il singolo, agganciandolo a se stesso e agli altri, sui quali e per i quali si fa quello che è, procedendo per questa via a una specie di esplorazione degli atteggiamenti politici ».

G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*. Milano, Bocca, 1949, in -8°, pp. 271 (« Picc. Bibliot. di Sc. Mod. », 495).

Indice: I. Vico e l'estetica. Il significato vichiano del termine « poesia ». — II. Vico critico d'arte. — III. Il problema filosofico dell'arte popolare con particolare riferimento alla Romania. — IV. Vico e la religione. — V. Unità del pensiero vichiano. — VI. La pedagogia del Vico. — VII. Vico e la storia.

— VIII. Umanità del Vico. — Conclusioni della filosofia del mito. — Appendice: Cenni dell'attività scientifica del prof. G. Villa in Romania; scritti del prof. Villa.

« ... Le nostre ricerche hanno uno scopo ben definito, quello di illustrare la teoria del mito, così come la divinò e la venne svolgendo con processo di incessante arricchimento G. B. Vico, e così come essa si presenta ai giorni nostri, debitamente inquadrata negli svolgimenti della filosofia successiva. Non opera quindi meramente filologica, ma impegno di cogliere la vitalità e la modernità di quel pensiero, onde saggiarlo sul banco di prova delle nostre esigenze e inserirlo nel circolo delle nostre speculazioni attuali come un contributo prezioso all'avanzamento dei nostri studi e alla soluzione di quei problemi che più appassionano la nostra spiritualità ». (Dalla *Introd.*).

IN MORTE DI MAURICE BLONDEL

Il 4 giugno 1949, al tramonto, Maurice Blonde è morto.

Il 3 aveva licenziato per la stampa due brevi lavori: Le sens chrétien e L'assimilation. *Elaborazione il primo di uno scritto inedito dettato venti anni fa, il secondo di un altro scritto di recente stesura sul tema dell'assimilazione a Dio.*

E' morto serenamente, circondato dai figli e dai discepoli, raccolti in preghiera. La mattina dello stesso giorno aveva avuto ancora la forza di scrivere una lunga lettera alla sorella Teresa in occasione del suo centesimo anno di età. Le condizioni di salute del filosofo erano già peggiorate nel marzo scorso, tanto che il 17 gli fu amministrata l'Estrema Unzione. Una certa ripresa in aprile, un peggioramento in maggio e poi la fine. Aveva ottantotto anni.

Ha lasciato un materiale di manoscritti inediti molto superiore di mole a quello già pubblicato. Cinque discepoli riordineranno le carte per la eventuale pubblicazione degli inediti. La camera del filosofo di Aix, intatta per deliberazione della famiglia, sarà il Museo dei ricordi.

Alle esequie, la popolazione della piccola città della Provenza ha fatto ala. L'Arcivescovo de Provenchers ha pronunciato un solenne discorso nella cattedrale davanti alla salma. Erano presenti in toga i professori dell'Università di Marsiglia e quelli dell'Università Cattolica di Tolosa, con il Rettore Magnifico Monsignor De Solages. E' stata data lettura del telegramma del Pontefice.

Un grande filosofo è scomparso. Nessuno se ne è accorto. Qualche notizia, poche righe, su qualche giornale.

Esequie imponenti, vero, tributo alla fine di una istituzione. E' finita una istituzione, l'istituzione del pensatore puro; del pensatore che ignora il cinematografo e la radio. M. Blondel aveva sperato ancora di esercitare una funzione, trascurando i mezzi di una tecnica a servizio di speculatori volgari, di industriali delle sensazioni. Il filosofo dell'invisibile ha voluto ignorare la industria del visibile, ha creduto di poterla ignorare.

Non so se il giornale cinematografico della settimana ha ripreso per un minuto (forse troppo: trenta secondi) l'ultimo viaggio del filosofo verso la destinazione definitiva. Se il film esiste, è certamente un documentario prezioso. La morte di un pensatore del diciannovesimo secolo.

Nella proiezione degli eventi della prima settimana del mese, forse tra una gara sportiva di nuoto e il migliore campione equino della Fiera di..., Maurice Blondel trova il suo tempo e l' "Action„ il suo funerale, perchè l' "Action„ non ha punti di contatto con la successione rapida delle immagini.

M. Blondel è morto la vigilia di Pentecoste. Poche ore prima della fine aveva intonato un inno sacro che andava improvvisando.

Disgraziatamente, oggi di quell'intonazione pochissimi sentono la nostalgia.

Ho rivisto George Santayana nella sua residenza di Via Santo Stefano Rotondo. Immutato. Il libro su Potere e dominazioni *procede e sta per essere finito, mi ha detto. Poi ha rievocato le sue antiche conoscenze parigine del 1904: Bergson, Boutroux e qualche altro studioso. « Erano scambi tra pro-*

fessori americani e francesi; quando mi sono accorto che lo scambio non era soltanto culturale e aveva un aspetto politico, mi sono ribellato, ho rifiutato di prestarmi alla manovra... ».

Prestarsi alla manovra? E' uno degli aspetti della situazione umana moderna. Il contrario dello « status » medievale. Anche il pensatore d'Aix non si è prestato alla manovra. La condizione umana oscilla tra lo « status » (rapporto dell'uomo a Dio) e la « situazione » (un prestarsi alla manovra). Perchè c'è una manovra degli uomini e una degli eventi. Per esempio, la velocità di un veicolo è una manovra degli eventi, anche se dobbiamo risalire al conducente. Il conducente non può opporsi all'orario. Se il treno ritarda, rallenta oltre un certo limite... l'investimento non si può evitare. La situazione della velocità è in conflitto, o può essere, con lo « status » teologico. Non ci si può raccogliere se la velocità è grande, si pensa soltanto: tra poco arriveremo. Oppure: si arriverà, questo malessere avrà fine, etc. E' il modo attuale di pensare alla morte. Un modo inconciliabile con il salmodiare del filosofo morente.

Pregare? Impossibile. Offrire a Dio la nostra rassegnazione al disagio, non ha senso perchè abbiamo coscienza di aver creato noi il disagio per raggiungere uno scopo. Coscienza del vicendevole caduco, prodotto di una volontà errante. Non si può offrire a Dio la rassegnazione ad una colpa. Non ha significato.

« Tanta gente vive come se non dovesse morire mai, è l'Illusione; bisogna agire come morto, è la realtà. Come tutto muta aspetto a seconda che si tenga conto o no di questo infinito della morte! e quanto è poco progredita la filosofia della morte! Gli è che nulla supplisce alla pratica di questo metodo delle soppressioni volontarie: quanti pochi l'hanno sperimentato; quanti vorrebbero strappare alle sue prese quello per l'appunto che bisogna dargli in balìa; senza pensare che la morte può e deve essere l'atto per eccellenza. Quivi è il segreto del terrore sacro, che prova la coscienza moderna, come l'aveva sentita l'antica, all'approssimarsi, al solo pensiero del Divino. Se niuno ama Dio senza soffrire, niuno vede Dio senza morire. Non c'è nulla che il contatto di lui non risusciti; chè nessuna volontà è buona se non è uscita da sè, per lasciare tutto il posto all'invasione totale di quella di Lui ».

Così Blondel chiudeva un paragrafo della sua celebre tesi del 1893.

Ma l'industria dei suoni e del visibile sembra aver avuto il sopravvento. Purtroppo la coscienza moderna non prova il terrore sacro all'approssimarsi, al solo pensiero del divino. L'industria del visibile concentra la visione panoramica degli eventi e sembra essere l'itinerario migliore per l oblìo dell'ultima destinazione. Vedere, veder molto, per dimenticare quello che sarà per essere, per non avere nostalgie di intonazioni, di inni sacri che respingono il sincopato.

ENRICO CASTELLI

INDICE

Finito di stampare il 22 Settembre 1949 coi tipi della
Successori Penada Stampatori S. p. A. di Padova
Via S. Fermo 14 Casa fondata nel 1680